DUKE
UNIVERSITY
LIBRARY

▲ ▲ ▲

THE LIBRARY OF
PROFESSOR GUIDO MAZZONI
1859-1943

TOCCO
46475

Ceduto per cambio
Deliberazione del Consiglio
d'Amministrazione
Il Prof. delegato della Facoltà

DELLA

POESIA BIBLICA

STUDII

DI

DAVID CASTELLI.

2
1
43.

FIRENZE.
SUCCESSORI LE MONNIER.
—
1878.

892.4109
C348D

A FAUSTO LASINIO.

Se altre volte indirizzava a lei i miei scritti, molto più debbo farle per il presente libro, che può escire al pubblico, soltanto perchè, quando ella fu chiamata più specialmente all'insegnamento dell'Arabo, oltre alla comparazione delle lingue semitiche, mi credè non immeritevole di essere proposto come suo successore nell'insegnamento dell'Ebraico. Imperocchè questo libro non è se non il corso delle mie pubbliche lezioni del passato e del presente anno, modificata soltanto la forma per ciò che naturalmente esige la differenza fra l'insegnamento fatto dalla cattedra a viva voce, e quello che si dirige per iscritto ai lettori; e alquanto accresciuto ancora il numero delle traduzioni dei passi biblici.

Voglio sperare che anche questo scritto, sebbene in più cose diversamente opiniamo, sarà da lei benignamente accolto, come prova, se non altro, che l'autore è animato da buona volontà di far conoscere in Italia quello che dai dotti di altri paesi, e specialmente in Germania, fu fatto nello

studio critico e letterario dei libri del Vecchio Testamento, e per ora soltanto in ciò che concerne ai libri poetici. Perchè so bene che il contenuto di questo mio libro è in gran parte ormai conosciuto in altri paesi, ma credo di non illudere me stesso, dicendo che in Italia riescirà nuovo alla maggior parte dei lettori. E se la prima lode è data giustamente a coloro che primi scoprono nuove terre, si può dire che non facciano opera inutile anche quelli che poi tentano stabilirvi colonie a pro dei loro concittadini, o che ne trasportano nella loro patria i prodotti del suolo, gli animali, e anche i civili ritrovati. Così anch' io vorrei tentare di rendere più comuni presso noi Italiani questi studii critici della *Bibbia*, che hanno ormai nobile posto fra le scienze coltivate dai popoli stranieri. Non che in Italia siano mancati, nè manchino buoni cultori delle bibliche lettere, ma le hanno per lungo tempo tenute piuttosto come un ramo della teologia; mentre si tratta invece di studiarle come lettere umane, come una pagina del libro della umana civiltà. Ma dei principii che mi hanno guidato in questi studii sui libri poetici del Vecchio Testamento, non istarò qui a parlare, perchè nel libro stesso il lettore li troverà sufficientemente spiegati. Soltanto mi piace avvertire che in quanto all' autenticità degli scritti del Vecchio Testamento da me presi in esame non ho preteso, nè l'indole del libro lo avrebbe comportato, di dare compiuta dimostrazione nè per impugnarla nè per difenderla, ma accennare le opinioni della tradi-

zione e della critica, e proporre quella che a me pare da seguirsi.

Sento altresì necessario di far breve parola intorno alle traduzioni delle bibliche poesie sparse in tutto il presente volume. Ho creduto in prima di dare in gran parte tradotti i Canti che formano soggetto di questi studii, affinchè ogni lettore potesse facilmente osservare da sè stesso i fatti, sui quali sono fondate le conclusioni che stabiliscono l'età, l'autore, l'indole, e in generale l'interpretazione di ogni Canto. Se avessi fatto altrimenti, i lettori avrebbero dovuto ricorrere o al testo non leggibile a tutti, o a traduzioni che in molti casi non si sarebbero uniformate alla interpretazione da me preferita. Nel metodo invece da me seguìto, ognuno ha sotto gli occhi il documento, per dir così, sul quale fondare il suo giudizio, e resta libero di seguire o l'opinione dell'autore, o qualunque altra a lui sembrasse più ragionevole. Imperocchè non giova dissimulare che moltissimi punti nella critica e nella interpretazione del Vecchio Testamento restano incerti e oscuri, e si possono proporre soltanto probabili opinioni, ma non spiegazioni certe, e che da tutti debbano necessariamente accettarsi.

Questo intendimento che mi ha fatto dare così copioso numero di traduzioni, varrà, spero, a giustificarmi presso coloro, cui potessero per avventura sembrare soverchie, e anche presso coloro che giudicassero questo mio libro peccare in alcune parti per troppo minuta e rigida analisi; mentre

sono i più quei lettori che amano le sintesi ardite, ancorchè un po' immaginose, senza pensare che sola l'analisi può guidare a saggie conclusioni. Dall'altro lato poi, mentre la traduzione e l'analisi anche minuta dei Canti biblici possono giovare e altresì non dispiacere a non pochi, è facile che non siano d'impaccio nemmeno a quelli, cui potrebbero riescire tediose, perchè direi loro coll'Ariosto:

> Passi chi vuol tre carte o quattro senza
> Leggerne verso . . . . . ;

e se anche senza l'esame degli scritti vorranno accettare le conclusioni da me proposte, tanto più dovrò saperne loro grado.

In quanto poi al modo della traduzione, potrebbe da alcuni giudicarsi che sarebbe stata più conveniente in versi. Al che francamente dirò che la più forte ragione, per la quale mi sono tenuto alla prosa, è che non mi sento poeta da poter degnamente rendere in versi italiani i biblici Canti. Credo poi, che se una versione poetica avrebbe potuto riescire più dilettevole, sarebbe stata però meno atta a rendere fedelmente lo spirito della poesia del Vecchio Testamento, perchè troppo diverso il gusto delle due letterature italiana ed ebraica; mentre in una traduzione in prosa che non ha nessuna pretensione a quello che per convenzione si chiama bello artistico, ma soltanto si propone di rendere in modo non barbaro il suo originale, certe figure e certe espressioni poco confacenti al nostro gusto stoneranno meno, e sem-

breranno meno strane. Ma se per queste ragioni ho preferito al verso la prosa, ho voluto dall'altro lato seguire l'esempio di altri traduttori della *Bibbia*, ritornando a capoverso, dove il ritmico parallelismo del testo ebraico lo richiede, e ciò nell'intendimento di fare sempre meglio avvertito il lettore in che cosa consista questo ritmo proprio della poesia biblica, quantunque in molti casi sia impossibile nella lingua italiana mantenere quella numerosa cadenza dell'Ebraico, tanto più conciso e vibrato.

Dall'altra parte però non ho creduto, per dare della poesia biblica un'idea bastantemente adeguata, di dover sempre rimanere nella traduzione servilmente attaccato alla parola e alla forma grammaticale del testo, e qualche volta ho più interpretato che tradotto, parendomi, o di conferire così alla chiarezza, o di tradurre in modo meno contrario alla nostra lingua. E so bene che a lei, mio egregio amico, sembrerà che avrei potuto tenermi più strettamente fedele alla lettera, mentre ad altri forse parrà invece che una traduzione anche più libera sarebbe riescita migliore. Ma è impossibile soddisfare a tutti i gusti, massime poi dove resta tanto di opinabile, che i giudizii non possono fare a meno di essere sempre molto subbiettivi; e lo stesso interprete e traduttore si trova a variare la propria spiegazione, com'è accaduto anche a me, che in alcuni passi già altrove tradotti ho fatto qualche modificazione, e poche cose ho ancora variato nelle correzioni poste in fine al volume.

In quanto ai nomi proprii non mi sono creduto obbligato di adottare un metodo uniforme, ma in quelli più comuni ho seguìto l'uso ormai invalso presso noi Italiani, altri ho trascritti in modo da rendere più da vicino l'originale ebraico.

Di note poi sono stato, quanto era possibile, parco; imperocchè mi è parsa più che ogni altra saggissima guida all'esegesi quella sentenza del nostro buon Jacopone:

Dov'è chiara la lettera
Non fare oscura glosa.

Perciò ho apposto le note soltanto dove mi parevano necessarie o per la chiarezza del senso, o per avvertire che io non seguiva la lezione masoretica, e per quei luoghi, nei quali ciò non è stato avvertito con una nota speciale, basti il dire qui che ho seguìto l'edizione critica dell'Hahn (Lipsia, 1838).

Se questa mia qualunque fatica varrà a diffondere un poco fra noi Italiani l'amore ai biblici studii, sarei contento di questa, come della massima ricompensa che potrei ottenerne. Imperocchè, se dobbiamo essere non soltanto *fruges consumere nati*, la vita dell'uomo si nobilita solo dall'aspirazione a un fine ideale. Questo sarebbe per me di contribuire cogli scritti e coll'insegnamento a fare studiare la *Bibbia* dagl'Italiani come fonte di sapienza e di civiltà. E se non mi dissimulo quanti ostacoli facciano intoppo all'impresa, ostacoli dei quali sarebbe qui inopportuno discorrere, anche il vedere

in piccolissima parte il mio desiderio effettuato mi farebbe contento, memore di ciò che tanto bene insegnavano gli antichi Dottori dell'Ebraismo: « Non sei tu obbligato a compire l'opera, ma non ti è permesso nemmeno del tutto astenertene. » [1]

Firenze, giugno 1878.

[1] *Capita Patrum*, II, 16.

DELLA POESIA BIBLICA.

CAPITOLO I.

Della letteratura biblica in generale. — Della letteratura poetica del Vecchio Testamento. — Limiti dentro i quali deve essere compresa. — Vetusti frammenti di essa. — Parole di Lamech. — Benedizione e imprecazione di Noè — Oracolo per la nascita di Esaù e Giacobbe. — Divisione della poesia biblica. — Disegno generale del libro.

I pregiudizii contro lo studio scientifico della *Bibbia* non sono ancora del tutto vinti nè in Francia nè in Italia, la qual cosa fa sì che tale studio non sia ancora in questi paesi considerato come un ramo della coltura generale per tutti conveniente, e ancora siano pochissimi quei dotti che vi rivolgono specialmente le loro cure. E siffatti pregiudizii non sono solamente quelli religiosi: anzi questi sono in qualche modo meno da temere, mentre peggiori assai sono i pregiudizii degl' indifferenti; di coloro, cioè, che sprezzano gli studii della *Bibbia*, senza volere di essa acquistare prima la debita cognizione. I religiosi, se non altro, amano studiare la *Bibbia*, non la disprezzano; solo vogliono studiarla secondo un certo loro preconcetto; e se ne avversano lo studio scientifico è solo, perchè ne temono fatali conseguenze per la religione. Ora accertati costoro che tale studio non è nemico della religione, ma può nascere e crescere a lato di essa, non vi è più nessuna

ragione, perchè gli siano avversi. La *Bibbia* può essere studiata dal suo lato puramente umano, prescindendo dal considerare in essa qualunque ispirazione soprannaturale, senza dovere per ciò assalire alcuna credenza religiosa; ma non isfuggendo nemmeno da quelle conseguenze, cui può giungere una ricerca scientifica, indipendente da qualunque pregiudizio. Imperocchè, lasciando del tutto fuori del nostro esame l'ispirazione divina della *Bibbia*, è una grande verità ciò che ora è più d'un secolo fu scritto dall'Herder, [1] che la *Bibbia* è un libro scritto da uomini e per uomini, e come tale non solo può, ma deve essere studiato. E nessuno potrebbe mettere in dubbio il profondo sentimento religioso che l'Herder ha sempre dimostrato in tutti i suoi scritti. Invece il pregiudizio degl'indifferenti è più difficile a combattersi, perchè si aggirano costoro in un circolo vizioso, dal quale non è tanto agevole fargli escire. Disprezzano la *Bibbia*, e quindi non la studiano, perchè non ne conoscono l'importanza; e non ne possono conoscere l'importanza, perchè non la studiano. Sono costoro i seguaci della critica del secolo passato, che ha preso il suo nome dal Voltaire, e che oggi non è più possibile si accordi col metodo scientifico dei moderni studii. Non che io dispregi il Voltaire; il suo potente ingegno, i suoi grandi meriti letterarii non possono mettersi in dubbio. Considerato relativamente ai suoi tempi, dobbiamo anche dire che è stato un grande benefattore dell'umanità. Ma la sua critica non solo delle religioni, ma di tutta la storia dell'antichità, è dimostrata falsa e non concorde alle tante scoperte che dai suoi tempi fino a oggi sono state fatte.

Non è più permesso di risolvere le più gravi qui-

[1] Vedi *Briefe das Studium der Theologie betreffend*, 1er Brief.

stioni con un epigramma o con un comico lazzo. Invece le ricerche che oggi si sono fatte sulle lingue, sulla etnografia, sulla storia, sulla religione, sulle leggi, sui costumi dei popoli antichi, obbligano allo studio profondo di molti particolari, chi voglia coscienziosamente e scientificamente risolvere le quistioni che concernono i popoli dell' antichità.

E non altrimenti deve dirsi del popolo ebreo, e del suo monumento letterario, la *Bibbia*, che non è più per gli scienziati dei nostri giorni un argomento di scherno e di derisione, ma di studio serio e profondo.

Difatti, considerando un po' più da vicino la *Bibbia*, ed esaminando anche per sommi capi gli elementi in essa contenuti, è facile persuadersi della sua importanza. In primo luogo dividiamo la *Bibbia* nelle sue due parti principali, cioè il Vecchio ed il Nuovo Testamento, e stabiliamo fino da ora che questo non può essere esaminato in questi nostri studii, i quali si propongono trattare soltanto un argomento di ebraica letteratura, mentre il Nuovo Testamento a noi fu tramandato in una lingua non semitica. Il Vecchio Testamento poi, come qualunque altro grande monumento di civiltà, offre più e varii subbietti degnissimi di serio studio. Esso contiene una religione, una legislazione, una storia e una geografia, una lingua e una letteratura.

La religione del Vecchio Testamento non va considerata come quella di un singolo popolo, rimasto per sempre isolato dagli altri; ma come quella che fu il germe della religione di quasi tutti i popoli civili del mondo medioevale e moderno, e che forse ha sempre in sè i germi di quella che potrà essere la religione mondiale di tutti gli uomini. E per tacere di tanti, dei quali molti con intendimento teologico, altri con intendimento scientifico, hanno formato soggetto dei loro studii questa

religione del Vecchio Testamento, mi starò contento di citare un solo nome, quello dell' Ewald, di questo gigante della scienza semitica, il quale pose fine alla sua lunga e laboriosa vita, tutta data allo studio dello svolgimento del pensiero ebraico, con un' opera che tratta espressamente della teologia della *Bibbia*.[1] La legislazione del Vecchio Testamento formerà sempre necessariamente oggetto di studio per tutti quelli che si occupano di legislazione comparata, e sotto quest' aspetto fu considerata dal Pastoret e da molti altri. Ma anche per sè sola meritò di occupare l' attenzione di una delle menti più filosofiche del nostro secolo, voglio dire del Salvador. Il quale non contento di avere scritto intorno a questo subbietto una prima opera, sotto il titolo di *Legge di Moisè*, credette opportuno dopo alcuni anni rifonderla del tutto e farne quasi un' opera nuova. La storia del Vecchio Testamento è quella che ha sempre avuto meno avversarii, anche fra gl' indifferenti a questo genere di studii; perchè già siamo in uno studio più positivo, come quello che si aggira intorno ai fatti. E quando si consideri che la storia del Vecchio Testamento contiene non solo le vicende del popolo ebreo, ma le origini, sieno pur mitiche, del mondo e del genere umano; e dall' altro lato ancora si riconnette in molte parti ai problemi più importanti della storia di altri popoli dell' Oriente; quando si consideri che le moderne scoperte di molti monumenti, di molte iscrizioni, hanno deposto a favore di ciò che dalla *Bibbia* ci viene raccontato; quando si consideri finalmente che uomini, quale un Ewald, un Munk, un Weber, e perchè Italiano, mi piace nominare anche il Bianchi-Giovini, si sono espressamente occupati in opere speciali della

[1] *Die Lehre der Bibel von Gott.*

storia del popolo ebreo, non ci sarà nessuno che più dubiti della sua importanza. Ma queste tre parti che abbiamo così brevemente accennato, non faranno argomento di questi nostri studii, nei quali tratteremo soltanto della parte letteraria; e siccome anche la letteratura, se la volessimo tutta comprendere in una sola esposizione, sarebbe un campo troppo vasto, anche in questa ci è necessario limitarci alla trattazione di un solo genere, cioè della poesia.

I libri del Vecchio Testamento si dividono da tutti i critici in tre generi: storici, profetici e poetici. I primi, i quali, come dice il loro nome, contengono la storia delle origini del genere umano, dei Patriarchi, e poi del popolo d'Israele fino al ritorno dall'esilio di Babilonia (e a questa storia è frammista ancora la legislazione), sono, tolti alcuni luoghi, tutti scritti in prosa, e comprendono i cinque libri di Moisè, quello di Giosuè, dei Giudici, come appendice a questo il piccolo libro di Rut, i due libri di Samuele, i due dei Re, Esdra, Nehemia, Ester, e i due libri delle *Cronache*. Questi, sì per il loro contenuto, come per la loro forma, restano per loro natura fuori della nostra trattazione, eccettuati alcuni canti che sono in essi qua e là sparsi. Ma ci si presenta qui una questione, che fa mestieri fino da ora risolvere.

I libri dei Profeti devono considerarsi così esclusivamente d'indole poetica da essere di necessità compresi nella nostra trattazione?

Il Lowth, autore inglese del secolo passato, il quale forse fu il primo a trattare con intendimento critico la poesia della *Bibbia*, con un libro che meritamente è rimasto celebre, e considerato tale da fare epoca nei biblici studii, non ha dubitato di comprendere nella sua trattazione anche i libri profetici, e ha dedicato una buona parte del suo libro alla poesia profetica; come pure ha

fatto molto più recentemente Ernesto Meier nella sua *Storia della nazionale Letteratura poetica degli Ebrei.* Nonostante il rispetto che io professo al nome del Lowth e del Meier, e la stima in cui non potrei fare a meno di tenere i loro libri, devo dire che in questo punto sono del tutto da essi discorde. In primo luogo la divisione concordemente fatta in tre generi dei libri del Vecchio Testamento mostra che da tutti è stato sentito, come altra cosa fossero i libri profetici da quelli veramente poetici, altrimenti gli avrebbero compresi sotto un sol genere, per farne poi una specie distinta dalle altre. Ma invece si può dire che i libri profetici, cioè, i vaticinii d' Isaia, di Geremia, di Ezechiele, dei dodici Profeti Minori e di Daniele, differiscono in gran parte e per il loro contenuto e per la loro forma da quelli dei veri e proprii poeti. In prima, siccome la maggior parte dei discorsi dei Profeti sono per ammonire o il popolo, o il rettore di questo, e talvolta anche qualche privato, l' ammonizione morale porta di sua indole che sia fatta non in uno stile, che risponda in tutto a ciò che s' intende per poesia, ma invece in quello dell' alta e più nobile prosa. Può, anzi quasi direi, deve, usare di ardite metafore e allegorie, e di un linguaggio più vivamente figurato che non sia il parlare comune; ma ciò non basta per giudicare uno scritto assolutamente come poetico. Vi sono, è vero, alcuni squarci dei Profeti scritti in poesia, ma appunto questi valgono a dimostrare che tutto il rimanente è scritto in modo diverso. Vedasi, a cagion di esempio, il secondo verso del capitolo V di Amos, e si resterà subito persuasi che questa brevissima elegia, da lui pronunziata sul fatale destino che minacciava il popolo d'Israele, è veramente in istile poetico, e perciò diversa da quanto la precede e la segue.

Lo stesso è a dirsi dei primi sette versi del capi-

tolo V d' Isaia, nei quali il profeta vuole, sotto l' imagine di una vigna e del suo cultore, rappresentare il popolo d' Israele e l' Eterno, ed egli stesso ha cura di dirci nel principio di questa sua allegorìa che intuonerà un canto, una poesia, espressione che egli non usa nei suoi vaticinii. E molto più questa differenza di stile è notevole nel terzo capitolo di Habaquq, confrontato agli altri due che lo precedono, perchè questi sono d' indole del tutto profetica, quello è una vera e propria poesia. E però, se noi dovessimo assegnare un proprio luogo ai Profeti del Vecchio Testamento, diremmo che sono da considerarsi nell' antica letteratura ebraica come molto vicini agli oratori delle altre letterature. E s' intenda bene che non vogliamo dire che i discorsi dei Profeti siano orazioni a modo di quelle di Demostene o di Cicerone, e nemmeno del Grisostomo o di Basilio, nè del Bossuet o del Massillon. Non vi è insomma, e non vi potrebbe essere, un' orazione regolarmente svolta secondo i precetti della rettorica di Aristotile. Imperocchè quando si fanno confronti fra generi di letterature tanto diverse, bisogna intendere il raffronto in un significato ristretto sempre dentro certi limiti. Però ci sembra che quando il Michaelis, nella sua *Prefazione* al citato libro del Lowth, rifiutò del tutto questa opinione, che ravvicina i Profeti ebrei agli oratori degli altri popoli, fu indotto a confutarla dal credere che chi fa tale ravvicinamento voglia trovare nei Profeti dell'Ebraismo quella eloquenza così ampiamente svolta, che noi ammiriamo nei due grandi oratori di Atene e di Roma, e nei predicatori dei secoli cristiani. Mentre presso un popolo di una civiltà sempre incipiente, come il popolo ebreo, retto da un regime teocratico, e con una lingua, la quale non ha saputo giungere al pieno svolgimento del periodo, ma che si esprime per incisi, per istaccate proposizioni, non poteva crescere una del tutto adulta eloquenza; ma una

eloquenza primitiva e infantile, che non fa lunghe e regolari orazioni, ma brevi e veementi discorsi, i quali persuadono più colla violenza del sentimento, che colla forza dell'argomentare, ed è vera eloquenza giust' appunto, perchè sa valersi dei mezzi più proprii ad ottenere il suo fine. Se il Michaelis avesse ciò considerato, non avrebbe ritenuta come tanto lontana dal vero questa opinione, che a noi piace seguire; e però senza escludere che i Profeti si sieno spesse volte espressi con un linguaggio che molto si avvicina a quello poetico, e che talvolta abbiano usato anche vere forme poetiche, concludo, che ritengo partito più sano considerare gli scritti profetici del Vecchio Testamento come un genere a parte, e non comprenderli nella trattazione dei libri poetici, i quali soli con alcuni altri Canti biblici ci forniranno la materia di questa nostra trattazione.

In quanto al Meier poi aggiungerò che egli stesso ha sentito l'obbiezione, che poteva venirgli fatta per aver compreso nella storia della poesia ebraica anche i libri profetici.[1] Ma egli ha voluto connettere colla storia della poesia ebraica anche quella generale della cultura del popolo ebreo, e non solo dei libri profetici, ma anche di molta parte di quelli assolutamente prosaici ha creduto dover tenere proposito.

La poesia apparisce come il linguaggio più naturale dei popoli primitivi, perchè i due suoi sostanziali elementi, cioè la passione e la immaginazione, trovano la loro espressione naturale in un linguaggio figurato e ritmico, che costituisce la forma esteriore della poesia. Non si deve credere però che i popoli primitivi parlassero in poesia e in versi: parlavano anch'essi in prosa, la quale fu sempre l'espressione naturale delle idee e dei senti-

[1] Op. cit., pag. VII.

menti comuni; mentre le idee e i sentimenti elevati, che nascevano allora come ora in certe opportune occasioni, e specialmente nei nobili ingegni, si esprimevano naturalmente in poesia, e in un linguaggio che da sè stesso si atteggiava a produrre un' armonia determinata.

Quindi le più antiche produzioni di ogni letteratura sono poetiche, e vediamo in Grecia i Canti omerici aver preceduto di alcuni secoli le Storie di Erodoto; e anche nel Lazio i Canti o popolari o sacri, e le poetiche Rappresentazioni sceniche sono più antiche che ogni scritto in prosa: fatto che si è ripetuto anche nelle letterature sorte dopo le età barbariche, perchè sappiamo che i trovatori, e i cantori o di eroiche gesta, o di sentimenti di amore, hanno preceduto anche i più antichi novellieri e cronisti. Nè si deve credere che la letteratura ebraica sia una eccezione a questo fatto generale, quantunque i libri della *Bibbia*, che secondo la tradizione sono considerati i più antichi, siano quasi nella loro totalità scritti in prosa. Imperocchè in questi stessi libri noi troviamo alcuni frammenti poetici e ancora alcuni intieri canti, che bene esaminati ci si presentano come i più antichi documenti, da cui questi libri sono stati composti. E un argomento assai più valevole a dimostrare la priorità cronologica della poesia sulla prosa è che nei libri storici del Vecchio Testamento sono citati due antichi libri ora perduti, donde sono riportati dei brani poetici. Nei *Numeri* nel capitolo XXI, v. 14, è citato un libro sotto il titolo di: *Libro delle Guerre di Jehovah*,[1] di cui è riportato un breve frammento, di

[1] Scrivo così il tetragramma, perchè ormai così da tutti inteso; altri scrive *Jahveh*, e sarà pur vero che sia trascrizione più corretta: altri trascrive ancora le consonanti senza le vocali, ma nel dubbio il seguire l'uso più comune conferisce, se non altro, alla chiarezza.

oscurissimo significato, giust' appunto per il suo stato frammentario, ma che certo è di stile poetico. E nel libro di Giosuè nel capitolo X, v. 13, come pure nel libro secondo di Samuele, capitolo I, v. 18, è citato un libro detto *Jashar*,

Di cui suo loco dicerò l' ordigno.

Ma ora basti il dire che nel primo dei summentovati luoghi viene citato da questo libro un breve frammento poetico, e nel secondo una intiera elegìa. Dimodochè ci sembra di potere inferirne, che questi due libri, per noi perduti, fossero raccolte di Canti, di necessità più antichi dei libri, presso i quali sono citati.

Si trova poi che le lamentazioni, come le manifestazioni di gioia per i lieti avvenimenti, i responsi dell' Eterno, le imprecazioni e le benedizioni dei padri ai figliuoli, o in generale dei morenti, sono sempre scritte in istile poetico, il quale, perchè più spicca dalla prosa, in cui è frammisto, tanto più facilmente si può distinguere. Qui saremo contenti di citare solo tre brevi esempi, perchè gli altri Canti saranno singolarmente esaminati ciascuno a suo luogo.

Nel capitolo IV del *Genesi* è nominato un Lamech, quinto discendente da Caino. Colpito da una sventura che non possiamo dire quale sia stata, perchè il testo fino a noi conservato non ce ne dà nessuna informazione, egli prorompe in un lamento, apostrofando le sue due mogli per dir loro che ha ucciso un uomo e un bambino, e certo le sue poche parole sono poetiche:

Adà e Zillà, ascoltate la mia voce,
mogli di Lamech, porgete orecchio al mio detto,
chè uomo ho ucciso per la mia ferita
e fanciullo per la mia percossa.

Chi fossero poi quest' uomo e questo fanciullo, perchè e come Lamech gli avesse uccisi, nè se il delitto fosse volontario o involontario, non sappiamo nè possiamo dire, nè importa al nostro assunto.

Sono ancora poetiche le parole, colle quali il patriarca Noè maledice il beffardo suo figliuolo Cam nel suo nipote Canaan, e benedice i rispettosi figli Sem e Jafet (*Ivi*, IX, 25-27):

Maledetto Canaan,
servo dei servi sia ai suoi fratelli.
Benedetto l' Eterno Dio di Sem,
e sia Canaan loro servo.
Estenda Dio Jafet,
e alberghi nelle tende di Sem,
e sia Canaan loro servo.

Dove troviamo anche il ritornello nelle ultime parole:

sia Canaan loro servo.

E poetiche finalmente sono anche le parole, colle quali l' Eterno interrogato da Rebecca le risponde sulla sua futura figliuolanza (*Ivi*, XXV, 23), dicendole:

Due genti nel tuo ventre,
e due nazioni dalle tue viscere si separeranno,
e nazione più che nazione sarà forte,
e la grande servirà la piccola.

E certo se si potessero con sicuro criterio ricostruire in ordine cronologico tutti gli scritti del Vecchio Testamento, apparirebbero i più antichi questi sparsi documenti poetici. Ma è da confessare che non si può avere troppa fede nei tentativi fatti di queste ricostituzioni cronologiche, quando si considera l' incertezza dei resultati, dimostrata dalla troppo grande diversità, a cui sono giunti i più valenti Ebraisti. Però ci sembra partito più savio lasciare in disparte queste ricostituzioni cronologiche, che

a ragione fanno accusare la critica o come troppo orgogliosa, o come fantastica, e tratteremo della poesia del Vecchio Testamento, seguendo piuttosto un ordine logico, con una divisione per generi e specie. Ci occuperemo anche del tempo, a cui riportare i diversi scritti; ma esaminandoli singolarmente, e contentandoci talvolta di resultati più probabili che certi. E qui siamo condotti a delineare fin d'ora tutto il disegno di questi nostri studii.

Esclusi dalla presente nostra trattazione i libri storici e quelli profetici, restano i *Salmi*, la *Cantica*, i *Treni*, i *Proverbii*, il libro di Giobbe, e a mano a mano, secondo i diversi generi di poesia, anche i Canti sparsi nei libri storici e nei profetici, poichè, se non sempre esteticamente, certo spesso storicamente, anche più importanti che i rammentati libri. E siccome in questa enumerazione che abbiamo fatto dei libri del Vecchio Testamento resterebbe solo taciuto l'*Ecclesiaste*, tanto più che da alcuni critici viene compreso nei libri poetici, anche di questo faremo un breve cenno; ma per confermare ciò che già da molto tempo crediamo avere altrove dimostrato, che è un'opera didascalica in prosa e non in poesia.

Tutto questo materiale poetico che la *Bibbia* ci ha conservato, si divide, secondo noi, in due soli generi, compresi nelle due denominazioni ebraiche di *Shir* e *Mashal*, il primo dei quali può tradursi per *poesia lirica*, il secondo per *poesia didascalica*, dando però a questa denominazione un significato alquanto più esteso che non siamo regolarmente soliti di assegnarle. Ognuno poi di questi due generi si divide in più specie. Poema epico nella letteratura ebraica non esiste, e io ritengo nemmeno quello drammatico, quantunque abbia contro di me l'opinione di molti critici autorevolissimi, ma ciò sarà dimostrato a suo luogo. Intanto fedeli alla nostra divisione tratteremo:

1° Delle qualità generali della poesia biblica, tanto nel suo contenuto, quanto nella sua forma come lingua, come stile e come ritmo: 2° Parleremo delle qualità generali della poesia lirica della *Bibbia*, e delle sue diverse specie, per esaminare quindi i diversi Canti lirici sparsi nel Vecchio Testamento, e i libri dove tali Canti sono raccolti, cioè il libro dei *Salmi*, quello dei *Treni* e la *Cantica* di Salomone; e l'esposizione sì delle generalità come delle particolarità della poesia lirica dovrà estendersi per più capitoli: 3° Parleremo della poesia didascalica, e anche qui esamineremo prima gli sparsi avanzi di questo genere di poesia. Si prenderà quindi in esame il libro dei *Proverbii*, che meglio dovrebbe dirsi delle *Sentenze*, facendo ancora un breve cenno di simili opere di più recente età. E per ultimo parleremo del libro di Giobbe, di questo Titano, che lasciato per poco in balìa di Satana, delle forze maligne della Natura e degli eventi, fa prorompere dal suo petto quel grido, che in tutti i secoli gli oppressi tra gli uomini non potranno fare a meno di gettare contro il problema della esistenza del male; e spero che compiremo allora questi nostri studii, ammirando questo povero Semita, che seduto sulla cenere e coperto di cilicio non è meno grande dell'ariano Prometeo incatenato alla rupe.

CAPITOLO II.

Delle qualità generali della poesia biblica per quanto riguarda il contenuto. — Predominio del sentimento e della idea religiosa. — Vantaggi e danni che ne derivano. — Sentimento nazionale unito a quello religioso.

La letteratura di ogni popolo è talmente connessa col rimanente della sua vita civile, che non è facile formarsi della letteratura un adeguato concetto senza con-

siderare anche quella, e fissare da quali idee e da quali principii un popolo sia stato guidato nella sua vita politica. Così il conoscere che il popolo greco è stato eminentemente artista, e che l'idea del bello ha potentemente sopra di esso influito; il conoscere che i Romani sono stati un popolo eminentemente conquistatore e legislatore, ci giova di molto a meglio comprendere la vera e propria indole della letteratura greca e di quella latina. Nè altrimenti si deve dire di quella ebraica, che per bene comprendere fa d' uopo stabilire quale sia stata l' indole del popolo ebreo. Da quale idea è stato questo principalmente guidato nella sua vita politica? È facile dirlo: dall' idea religiosa.

Tutta la vita morale e politica, pubblica e privata di questo popolo, era informata da tale idea. L'Ebreo in ogni sua azione si riportava sempre al pensiero di Jehovah, come principio da cui partiva e fine a cui tendeva; non potevano adunque nemmeno i suoi scrittori sottrarsi da questo principio, che dominava la vita di tutto il popolo; e vediamo difatti che tutta la letteratura del Vecchio Testamento è dominata e informata dal concetto religioso. Dimodochè, se noi volessimo in una sola frase definire l' indole che distingue la poesia biblica da quella delle altre letterature, diremmo che è una poesia eminentemente religiosa. Non devo tacere però che il Nöldeke [1] non crede che questo predominio dell' idea religiosa si estenda sopra tutta la poesia della *Bibbia*, e vorrebbe da quella sottrarre alcune parti della poesia didascalica, segnatamente il libro dei *Proverbii*. E dice che in questo s' insegna una morale, non sempre informata da un alto concetto religioso, ma tutta pratica e mondana, diretta piuttosto alla sola utilità. Noi non crediamo che questa

[1] *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, traduit par Derenbourg et Soury, pag. 232 e 236.

asserzione sia vera. Che qua e là nel libro dei *Proverbii* si trovino alcune sentenze di siffatto genere, non possiamo negarlo; ma il lettore di quel libro può vedere che spesso vi è richiamata l'idea di Dio come principio della morale, e basta rammentare che vi è posto come principio del sapere il timore di Dio,[1] per poter concludere che anche il libro dei *Proverbii* è una poesia didascalica, che non si sottrae all'idea dominante nella biblica letteratura.

Vediamo adesso quali siano le conseguenze che la poesia biblica ha risentito dal predominio di tale idea; e non è da dissimularsi, che se per certi lati le è stato di vantaggio, dall'altro le è riescito di danno. Il primo vantaggio, secondo noi, è stato quello di mantenersi, se non nella sua totalità, certo nella massima parte una poesia spontanea e naturale, piuttosto che vincolata dai precetti dell'arte. Quella freschezza, quella semplicità dei Canti primitivi degli altri popoli, che poi cede il luogo alla regolarità di un'arte studiata e riflessa, noi la troviamo, fuor di poche eccezioni, in tutti gli scritti poetici del Vecchio Testamento, che rimangono sempre vivaci e semplici, ed espressione spontanea di sentimenti naturali, piuttostochè di studiati concetti. E questo fatto noi crediamo potere attribuire al predominio dell'idea religiosa. Perchè il sentimento religioso è certo naturale all'uomo, e specialmente nei popoli primitivi e di civiltà meno avanzata. L'espressione di questo sentimento si fa naturalmente in linguaggio poetico, senza che faccia d'uopo la meditata riflessione dell'arte. E tanto più ciò avviene, quando si esprime in Canti popolari, e non in quegli Inni che tradiscono la meditata arte di qualche pensatore, che in età non più dominata dall'idea religiosa vuole, guidato

[1] I, 7; IX, 10.

più da riflessione filosofica che spontaneo sentimento, farla rivivere.

Il secondo vantaggio è che la poesia biblica, come informata dall'idea religiosa, si è mantenuta sempre elevata nei suoi concetti e nelle sue espressioni, e non si trova deturpata da quelle pitture meno oneste, che bruttano così di frequente certi scritti poetici di altre letterature. L'amore, chi non lo sa? è il grande elemento che dà vita alla maggior parte della letteratura poetica, ed è giusto questo elemento che manca in generale alla poesia della *Bibbia*, fatta eccezione soltanto di due componimenti, che fra breve accenneremo.

Se la mancanza del sentimento amoroso fa sì che la poesia biblica sia priva di quella tenerezza e soavità che da esso derivano, non è dall'altro lato lieve compenso a tale mancanza l'essere rimasta immune da tutte le brutture che dallo stesso sentimento si producono, quando non sia dall'onestà moderato e diretto. Quanti sono i poeti d'amore che abbiano voluto e saputo nei loro concetti e nelle loro espressioni mantenersi puri come il nostro Petrarca? I poeti erotici della Grecia e del Lazio c'incantano per la delicata arte dei loro componimenti, ma tanto più riesce letale il veleno che in essi si nasconde. Mentre, se nella poesia biblica troviamo qualche descrizione meno casta, qualche pittura anche un poco lubrica,[1] non è mai, come nei poeti erotici di altre letterature, con quella voluttuosa compiacenza che eccita il diletto per il vizio; ma per palesarne anzi le brutture, farne conoscere i tristi effetti, e destarne nell'animo orrore e raccapriccio.

Ma a lato di questi vantaggi il predominio dell'idea religiosa ha recato alla poesia biblica un innegabile

[1] Vedi, per esempio, *Proverbii*, VII, 5 e seg.

danno, quello cioè di avere poca o niuna varietà nei suoi argomenti, e riescire per conseguenza di una certa monotonìa. È sempre o la lode a Dio, o la preghiera, o il ringraziamento, o l'esortazione all'ubbidienza della legge divina, o l'esaltazione del giusto e la condanna del reprobo, che noi troviamo cantarsi dai poeti della *Bibbia;* e però il libro dei *Salmi,* che contiene pure centocinquanta componimenti, è ben lontano dall'offrirci quella varietà che ci presenta la lirica di altri popoli, che tratta le vicende tutte della vita umana, e ne esprime i varii sentimenti che la informano. Nella poesia biblica invece due soli componimenti si sottraggono alla monotona uniformità dell'argomento, il Salmo XLV, che, come meglio vedremo in appresso, è un vero canto epitalamico, e la *Cantica* di Salomone, la quale, se per i commentatori ebrei e per i Padri della Chiesa ha un significato tutto allegorico e mistico, non può d'altra parte negarsi che nel suo significato letterale tratti un argomento tutt'altro che religioso, benchè non così lubrico e poco morale come hanno creduto alcuni critici, sino al punto che I. D. Michaelis l'ha esclusa dalla sua traduzione della *Bibbia.* Ad ogni modo bisogna saper grado all'interpretazione allegorica di questi due componimenti, perchè forse è stata essa la principale cagione, per cui sono stati fino a noi conservati; chè altrimenti, se non si fosse potuto ritrovare un qualunque significato teologico, sarebbero andati perduti, come è avvenuto di altri antichi componimenti ebraici d'indole popolare e non religiosa.

Per meglio ora determinare l'indole della biblica poesia e i concetti che la dominano, vediamo il modo, col quale generalmente viene in essa concepito e raffigurato Iddio, e le relazioni di questo colla Natura e coll'uomo; imperocchè in una poesia d'indole religiosa

sono questi i concetti che più devono richiamare l'attenzione del critico. Iddio adunque viene concepito come unico creatore e rettore dell' universo, e di una trascendente onnipotenza, a cui vien posta di fronte la nullità di tutta la Natura e dell' uomo. Ma fermandoci per ora solo a quest'ultimo concetto, è da notarsi che la nullità umana, posta di fronte alla Onnipotenza divina, fa nascere nei poeti ebrei due sentimenti diversi, secondo il lato da cui la condizione umana viene da essi considerata. Ora esprimono una profonda gratitudine alla Bontà divina, che ha posto l' uomo signore su tutti gli altri esseri della terra, sentimento che troviamo espresso principalmente nel libro dei *Salmi*, e per citarne un esempio rammenteremo il Salmo VIII, dove il poeta si esprime con queste parole:

> Quando vedo i tuoi cieli opere delle tue dita,
> la luna e le stelle che vi hai posto,
> che cosa è l' uomo, perchè tu lo rammenti,
> e il figlio dell' uomo, perchè tu ne abbia cura?
> Ma di poco lo hai fatto minore a Dio,
> di onore e decoro lo incoroni.
> Lo fai signoreggiare sulle opere delle tue mani,
> tutto ponesti sotto i suoi piedi,

e poi conclude:

> O eterno nostro Signore,
> quanto è venerabile il tuo nome in tutta la terra.

In altri luoghi al contrario, dove il poeta considera le umane miserie, gli eventi da cui spesso l' uomo è oppresso, le forze della Natura dalle quali è schiacciato, e talvolta non meno il giusto che l' empio, posta la nullità umana a fronte della Onnipotenza divina, ne esce un grido di dolore e di disperazione cagionato dal conoscere la propria impotenza, non solo a riparare al male che ne opprime, ma anche ad averne una spiegazione che appaghi, a conoscerne, dirò così, la ragione sufficiente. Que-

sto pensiero domina in generale nel poema di *Giobbe*, e fra molti luoghi che se ne potrebbero citare, vediamone a cagione di esempio il capitolo IX. Il povero Giobbe risponde al suo amico Bildad, che lo aveva esortato a soggiacere paziente agl' imperscrutabili decreti della Provvidenza, e dice:

So veramente che è così,
e come si giustificherebbe l' uomo presso Dio?
Se volesse contendere con lui,
non gli risponderebbe una tra mille.
Savio di mente, terribile di forza,
chi si è indurato contro lui, ed è prosperato?
Spianta i monti, e non sanno
che gli ha rovesciati nella sua ira.
Fa tremare la terra dal suo luogo,
e le sue colonne sono scosse.
Parla al Sole, ed esso non sorge,
ed oscura le stelle.
Egli solo tende il cielo,
e incede sulle sommità del mare.
Crea Arturo, Orione, e le Pleiadi,
e le costellazioni del Mezzogiorno.
Opera cose grandi che non si possono investigare,
prodigi senza numero.
Esso passa sopra di me, e non lo vedo,
ripassa ed io non lo scorgo.
Esso rapisce, chi gli farà restituire?
chi gli dirà che cosa fai?

È facile vedere che in questo luogo l' Onnipotenza divina è rappresentata in modo da annichilire l' uomo, non da esaltarlo; e come il poeta del Salmo VIII si compiace in una pittura tranquilla e soave del creato, e alle parole:

Quando vedo i tuoi cieli opere delle tue dita,
la luna e le stelle che vi hai posto,

ti si presenta l'incantevole spettacolo di una notte serena; al contrario, l'autore del *Giobbe* si trattiene con piacere a descrivere i fenomeni più spaventevoli della Natura, come l'ecclissi ed il terremoto, e gli altri flagelli che percuotono l'uomo, senza che questo pure possa addarsene, per concludere poi, che nemmeno di tali distruttori portenti può domandarsi a Dio ragione e conto.

Qualunque sia poi il sentimento che nell'animo del poeta ne deriva, il concetto della terribile Onnipotenza divina sempre tanto signoreggia la mente dei poeti ebrei, che ogni apparizione di Dio viene sempre in tal modo immaginata da eccitare, più che altro, un senso di spavento. Chi non sa in qual modo ci viene rappresentato Dio sceso sul Sinai per rivelare al suo popolo i dieci Comandamenti? È accompagnato da tuoni, lampi, nubi, e si ode una voce terribile, sicchè il Sinai stesso ne arde e ne trema.[1] Quando apparisce ad Elia, è preceduto da vento che spezza i monti, e rompe le rupi, e da tremuoto e da fuoco.[2] Anche a Giobbe Dio parla da una procella.[3] Nel canto di David per le sue riportate vittorie ci vien detto che la tenebra è sotto i piedi dell'Eterno, che si muove sulle ali dei venti, che è circondato da oscurità e da nubi, che dinanzi a lui è la grandine e braci infuocate, che fa tuonare il cielo, e manda freccie e lampi.[4] E anche nella celebre *Visione* di Ezechiello il romore delle ali degli Angeli, che circondano il trono di Dio, è paragonato al romore di forti acque, a un romore terribile.[5] Nè in modo diverso la poesia greco-latina rappresenta il suo Giove, che è per eccellenza il Dio del fulmine, l'adunatore dei nembi. Fe-

[1] *Esodo*, XIX, 16, 18, 19.
[2] *I Re*, XIX, 11.
[3] *Giobbe*, XXXVIII, 1; XL, 6.
[4] 2 Samuele, XXII, 10-15: cf. Salmo XVIII.
[5] Ezechiele, I, 24: cf. III, 12, 13.

nomeni che bene a ragione dovevano più colpire l'immaginazione di gente rude e incolta, ed essere direttamente attribuiti a una potenza divina, piuttostochè alle leggi costanti della Natura, le quali erano ancora sconosciute. E però nella ebraica poesia vediamo tutto attribuirsi alla diretta azione di Dio. Il quale conduce le tempeste e le benefiche pioggie, la siccità e l'opportuno sereno del cielo, la fertilità e la sterilità dei campi, la salute e le malattie, la vittoria e la sconfitta, insomma ogni buono e tristo evento come premio della ubbidienza, e come pena della trasgressione ai divini comandi. Non vi sono per i poeti della *Bibbia* leggi naturali, fenomeni necessarii, ma la volontà libera di Dio che cangia gli avvenimenti non meno della Natura che della umanità.

L'azione divina è sul mondo costante, continua, vi regola ogni singolo avvenimento, viviamo in una continua sequela di eventi miracolosi. E non come nei poeti pagani questi si devono all'azione delle singole forze della Natura personificate e divinizzate, ma a quella di un solo Dio che tutto ha creato, e tutto di continuo regola e comanda. Non è un Dio del mare, un Genio del Mar Rosso che lo divide dinanzi al popolo ebreo, e lo fa ripiombare sulle schiere di Faraone; non è un Dio Giordano che si ritiri ossequiente e propizio dinanzi a Giosuè, come il Dio Scamandro inonda i campi di Troia per sopraffare Achille; [1] ma Jehovah stesso che richiama e riconduce il mare, e fa arrestare il corso del fiume. Non abbiamo in conclusione la Natura deificata, nè il genere umano che vanti i suoi eroi, i suoi semidei, che possono con gli Dei stessi venire a battaglia; ma invece la Natura, l'universo, è una fabbrica, una macchina in mano a Dio, e l'uomo o si senta felice e compreso di

[1] *Iliade*, XXI, v. 234 e seg.

gratitudine, o misero e vinto dalla disperazione, è sembre un nulla al cospetto dell'Onnipotenza divina.

Non dobbiamo credere però che questo modo di rappresentare la Natura ne abbia disseccato la sorgente delle metafore, delle allegorie e delle comparazioni che la poesia vi attinge, che anzi i poeti del Vecchio Testamento sono ricchi d'imagini tolte principalmente dal regno vegetale e animale. Nè poteva altrimenti avvenire in un popolo tutto dedito alla pastorizia ed all'agricoltura. È stato notato dal Michaelis[1] che relativamente alla sua estensione non si trova letteratura così ricca di comparazioni e imagini tratte dalle piante, di cui dice trovarsi nel Vecchio Testamento ben 250 nomi diversi. Nè inferiore è la copia delle similitudini tratte dagli animali, di cui per citare un solo esempio vediamo nella benedizione, che il patriarca Giacobbe dà ai suoi figli sul letto di morte, Giuda paragonato a un leone, Dan a un serpente, Naftalì a una cerva, Beniamino a un lupo e Issachar a un asino. Il quale ultimo paragone a noi invero sembra strano, e non può fare a meno di destare il riso, chè certo nessun padre ai nostri giorni crederebbe dare un segno di amore e di stima del proprio figlio, paragonandolo a un giumento. Ma in quei tempi e tra quei popoli l'asino era un animale non solo utile, ma anche pregiato, nè era fatto oggetto di scherno. E giovi il rammentare che anche nell'*Iliade*[2] Aiace vien paragonato a un asino, quando ci si rappresenta la sua pervicacia a resistere ai Troiani, che da tutte le parti lo incalzavano.

Sono spesse poi e frequenti le imagini tratte dalla natura stessa dei luoghi; e i monti che più feriscono la fantasia, e di cui il suolo palestinese abbonda, offrivano

[1] Vedi nota 18 alle *Prelezioni* del Lowth.
[2] Lib. XI, v. 553.

ai poeti del Vecchio Testamento molte allusioni che vi si trovano in non piccolo numero. Il Libano, il Tabor, il Basan, il Carmelo sono spesso nominati come poetiche imagini, e la valle di Hinnom per il suo squallore, e perchè vi si praticava il crudele culto di Moloch, ha senza dubbio più tardi fornito il nome ebraico alla valle infernale, che viene appunto chiamata *Ghehinnam*, la *Gehenna* degli *Evangeli*.

Ma dall'altro lato non può dirsi che eguale copia e varietà vi sia nei poeti biblici per ciò che riguarda le pitture tratte dalle scene della vita umana. Sotto questo riguardo la poesia della *Bibbia* è monotona, perchè considera l'uomo quasi soltanto dal lato religioso, nelle sue relazioni con Dio, e si torna sempre alle due sole idee dell'empio e del giusto, e ai destini dell'uno e dell'altro. Trovi qua e là qualche bella imagine anche della vita umana, considerata pure sotto altro aspetto, come, a cagione di esempio, nel Salmo CXXVIII la felicità di un padre di prosperosa famiglia. [1] Ma anche qui, se bene si osserva, domina sempre l'idea religiosa, perchè con questa si principia e si finisce il breve canto, nel quale si promette la domestica felicità solo al temente del Signore. Altrove (Salmo CXXXIII) troviamo lodata la concordia dei fratelli, il cui pacifico abitare insieme viene paragonato alla soavità dell'olio sparso sul capo, alla rugiada che dal Hermon scende sui monti di Sion. E sopra tutte le pitture di tal genere è celebre quella della buona massaia nell'ultimo dei *Proverbii*. Dei due componimenti poetici che propriamente ci descrivono la vita umana sotto altro aspetto che quello religioso, è stato già fatto cenno poco sopra.

Nè si deve credere che gli antichi Ebrei fossero così

[1] Vedi più innanzi, cap. XIX.

insensibili alle gioie della vita, che non consacrassero a queste dei Canti, quali troviamo nella letteratura poetica di altri popoli. Si prova anzi da più luoghi del Vecchio Testamento che questi Canti esistevano specialmente per la mèsse e la vendemmia.[1] I Profeti[2] rimproverano i profani che si abbandonano ai canti nella gioia dei conviti, credendo di poetare al pari di un David, e Geremia ci parla ripetutamente anche dei Canti per nozze.[3] Ma giusto appunto perchè questo genere di poesia era riprovato non meno dallo spirito religioso dei Profeti, che dalla teocrazìa sacerdotale, questi Canti non furono conservati, eccetto i due altre volte citati, che furono salvi mediante una interpretazione mistica e teologica diversa dal loro significato letterale.

E però il solo sentimento fuori di quello religioso, che trovò nella poesia ebraica un ampio ed esteso svolgimento, è il sentimento nazionale, perchè concorde e sottomesso a quello religioso, tanto da fondersi in uno solo; quantunque anche come espressione di sentimento nazionale, senza esser misto a quello religioso, abbiamo la *Elegìa* di David per la morte di Saul e di Gionata. L'amore di nazione e di patria trova nella poesia ebraica le più alte, forti e veramente eroiche espressioni, specialmente in tutti quegli scritti poetici che fa d'uopo riportare a una età posteriore all'esilio di Babilonia. Imperocchè le sventure, l'oppressione per parte degli stranieri, l'allontanamento dalla patria, rafforzarono il sentimento nazionale del popolo ebreo. Il quale si considerava il prediletto del Signore, tanto da chiamare tutti gli altri

[1] Giudici, IX, 27; Isaia, IX, 2; XVI, 9, 10. Quantunque in quest'ultimo luogo si parli veramente del popolo moabita, pure è da credere che gli Ebrei avessero in ciò non disformi consuetudini.

[2] Isaia, V, 12; XXIV, 9; Amos, VI, 5.

[3] VII, 34; XVI, 9.

popoli col nome quasi spregiativo di *Goim, genti,* come i Greci li chiamavano *barbari.* E questo sentimento era quasi uno solo con quello religioso. Perchè se i poeti ebrei consideravano Dio come il creatore dell' universo, lo riguardavano ancora come il Dio del popolo eletto; e se un giorno sarà il Dio di tutti i popoli, è intanto, come in un'èra di transizione, il Dio d'Israele. Perciò fa d'uopo concludere intorno alla precipua indole della poesia ebraica che è una poesia religiosa e nazionale, e se per altre parti cede alla poesia delle altre letterature, come alta e nobile espressione di questi due sentimenti non teme il confronto di alcun' altra.

CAPITOLO III.

Delle qualità della poesia biblica per ciò che riguarda la forma. — Lingua poetica. — Verso. — Ritmo. — Strofe. — Rima. — Giuochi di parole. — Canti acrostici alfabetici.

Per ciò che riguarda la forma esteriore della poesia biblica, è necessario considerarne in prima la lingua, la quale, come accade in quasi tutte le letterature, ha qualche cosa di peculiare che la distingue dalla lingua comune e prosaica. Troviamo in prima un certo numero di parole tutte proprie degli scrittori poetici, e che quasi mai non si trovano nella prosa, o soltanto nella prosa più alta. A cagione di esempio, i poeti biblici dicono più volentieri *'Enosh* o *Gheber* (Uomo), invece delle parole più comuni, *'Adam* o *'Ish; 'Atha* (venne) invece di *Bò; Hivvà* (manifestò) invece di *Higghid; Millà* (parola) invece di *Dabar; Qedem* (tempo antico) invece di *'Olam; Tehom* (acqua) invece di *Maim; Shehaqim* (cieli) invece di *Shamaim.* In secondo luogo poi alcune parole sono

usate dai poeti in significato diverso da quello più comune: così *'Abbir* (forte) troviamo usato per significare Iddio; e *Jehidà* (unica) è usato per anima. Abbiamo in terzo luogo delle forme diverse derivate dalla medesima radice di parole prosaiche. Così *'Eloha* (Dio) invece della forma più comune *'El* o *'Elohim*; *'Amamim* (popoli) invece di *'Ammim*; le forme femminili *Jemot* (giorni), *Shenoth* (anni), per le forme maschili *Jamim* e *Shanim*. Troviamo ancora forme diverse nelle desinenze dei nomi, dei pronomi e dei verbi, irregolarità maggiore che nella prosa per ciò che riguarda l'uso dei numeri e dei generi del verbo; maggiore arbitrio in quanto a questo nell'uso dei tempi,[1] passaggio non avvertito dalla terza alla seconda persona, frequente ellissi delle preposizioni e dei pronomi relativi, e alfine, mentre la lingua ebraica preferisce la costruzione diretta, la poesia tollera frequentemente le più ardite inversioni, come nelle seguenti parole del *Giobbe: Le pietre consuma l'acqua;*[2] dove uno scrittore di prosa avrebbe detto: *L'acqua consuma le pietre.*

Ci si presenta ora una quistione, intorno alla quale i critici, che l'hanno studiata, hanno emesso opinioni molto diverse. La poesia della *Bibbia* ha essa vero e proprio verso, come le poesie degli altri popoli? e, posto che l'abbia, siamo oggi in grado di poterlo riconoscere e determinarne le regole? Passiamo in breve rassegna le principali opinioni date intorno a questo punto, per poi concludere col dare la soluzione che a noi sembra più probabile.

I più antichi illustratori del Vecchio Testamento, tanto fra gli Ebrei, quanto fra i Padri della Chiesa, hanno

[1] Vedi per tutti questi particolari Gesenius, *Geschichte der Hebräischen Sprache und Schrift*, § 9.

[2] XIV, 19.

creduto di trovare analogìa tra i metri della poesia ebraica e quelli dei Greci e dei Latini. Così Filone nella *Vita Contemplativa* [1] considera alcuni Canti biblici come trimetrici e divisi in istrofe, e Giuseppe [2] dice composti in esametri i Canti di Moisè, e i *Salmi* in parte trimetrici, in parte anch'essi scritti in esametri. Quasi le stesse cose hanno detto Eusebio, [3] Origene e Girolamo, il quale ultimo nella *Prefazione al Giobbe* trova questo libro scritto in versi esametri, e i *Salmi*, le *Lamentazioni* di Geremia e quasi tutti i Canti della Scrittura, secondo i metri di Orazio, di Pindaro, di Alceo o di Saffo. Modifica alquanto però la sua opinione, aggiungendo che per proprietà della lingua gli esametri ebraici, oltre i dattili e spondei, ricevono anche piedi di altro genere, non delle stesse sillabe, ma dello stesso tempo. Tale opinione però non è da questi autori comprovata dai fatti, e davvero se noi prendiamo in esame i libri poetici della *Bibbia*, non troviamo di poterla giustificare, e anzi chiunque può accertarsi che le sillabe, di cui sono composti i versetti biblici, non possono sottoporsi alle leggi della quantità per formarne i piedi, come nella poesia greca e latina. Ma dobbiamo credere che preoccupati quegli antichi dall'idea della letteratura di quei popoli non vedevano, fuori delle forme in questa adottate, altra possibile arte; e senza esaminare la cosa tanto per la sottile, e con quella rigorosa analisi che forma il vanto delle più moderne età, si contentavano di stabilire così per le generali una regola, della quale noi non possiamo in alcun modo essere paghi.

In età a noi più vicina, altri hanno adottato una opinione che in qualche modo si avvicina a questa, perchè

[1] Verso la fine.
[2] *Ant. Jud.*, II, 16; IV, 8; VII, 12.
[3] *Præp. evang.*, XI, 3.

si vorrebbe sempre che il verso biblico fosse composto secondo la quantità delle sillabe, e secondo il Jones con regole analoghe a quelle, che dànno norma alla poesia araba; secondo l'Hare, invece, con regole tutte proprie alla lingua ebraica. Ma non si trova da un lato che il verso biblico corrisponda alle leggi dei versi arabi, e dall'altro i canoni che l'Hare ha voluto stabilire sono così arbitrarii, così mutabili, che tutto quanto egli dice sta piuttosto a provare non esservi nel verso biblico alcuna regola fissa di una metrica determinata; oltre che le sue opinioni sono state già vittoriosamente combattute dal Lowth. [1] Non mancò poi chi volle trovare nella poesia biblica il verso come nelle lingue moderne fondato soltanto sul numero delle sillabe, sull'accento e anche sulla rima. Ma per trovare questa corrispondenza nel numero delle sillabe fa d'uopo torturare i versetti biblici, ora sopprimere, ora aggiungere delle sillabe, perchè, pronunziando secondo le comuni regole, il numero delle sillabe raramente corrisponde tra verso e verso. E basta questo solo fatto a provare che nè anche la costoro opinione può ritenersi per vera.

Diremo forse col Bartolocci, col Carpzov, col Lowth, col Bauer, col Jahn, che un metro poetico esiste veramente nei libri poetici del Vecchio Testamento, ma che per noi è andato perduto, giacchè non abbiamo conservato la vera pronunzia della lingua ebraica? A noi pare che questa opinione sia stata bene confutata dal De Wette [2] principalmente, perchè se metro fisso e determinato fosse stato nella poesia biblica, ancorchè per la diversità della pronunzia non suonasse più con eguale armonia al nostro orecchio, pure si dovrebbe

[1] *Metricæ Hurianæ brevis confutatio*, che fa seguito alle *Prælectiones de Sacra Poesi hebræhorum*. Lipsia, 1815, pag. 401-107.

[2] *Commentar über die Psalmen*, 4ª ediz., pag. 39 e seg.

scoprirne la legge che lo governava; e se non sempre e in tutti i casi, almeno nella maggior parte. Come avviene per i versi greci e latini, che noi non sappiamo più rettamente pronunziare, perchè la quantità delle sillabe è cosa per noi del tutto perduta; ma sappiamo del resto con esattezza tutte le regole della metrica di tali versi, e se pure alcun luogo di qualche poeta appare a noi ribelle alle leggi che conosciamo, alcune eccezioni, e siano pur numerose, non infermano la regola, ma anzi è proprio il caso di dire che meglio la confermano. E però a noi pare verissima l'opinione del grande poeta ebreo Giuda Levita, [1] dell'Abrabanel [2] e del dotto Azaria De Rossi, [3] non che dei più chiari fra i moderni critici quali l'Herder, il De Wette, l'Hupfeld, l'Ewald e tanti altri, che ritengono non essere la poesia biblica scritta in versi sottoposti a un metro determinato e fisso, fondato o sulla quantità o sul numero delle sillabe.

Sono adunque i libri poetici della *Bibbia* talmente sciolti da ogni legge di armonìa, da potere sotto questo riguardo andare confusi colla prosa? Nemmeno questo è vero, ma sono fondati invece sull'armonìa che resulta dal *parallelismo* del significato, in modo che i versi, nei quali si dividono i libri della *Bibbia*, sono in quelli poetici di tal sorte che si dividono in due o in tre o anche in quattro parti corrispondenti fra loro per il significato, e che producono nel medesimo tempo una certa armonìa non determinata dal tempo nè dal numero delle sillabe, ma che pure l'orecchio non può fare a meno di cogliere. E Giuda Levita in un luogo del *Cuzarì*, parlando giusto appunto della differenza tra la poesia ebraica della *Bibbia* e quella post-biblica, nella quale senza dubbio egli tiene

[1] *Cuzarì*, II in fine.
[2] *Commento all' Isaia*, cap. V.
[3] *Meor 'Enaim*, III, c. 60.

il primato, fa sentire di quanto a parer suo la prima superi la seconda, in quanto che in quella l'armonia del verso corrisponde quasi sempre esattamente col senso, mentre in questa, come nelle altre poesie, spesso il verso finisce dove il senso non è compiuto. Questo parallelismo fu dal Lowth, [1] e da quanti lo seguirono in questa ricerca, distinto in tre specie, secondo che consiste o nella *sinonimìa*, cioè nella ripetizione della stessa idea; o nell'*antitesi*, cioè nell'opposizione di due idee contrarie; o nella *sintesi*, cioè nella continuazione e svolgimento logico di un concetto, in modo che un membretto fa seguito all'altro. Ad esempio della prima specie citeremo il Salmo XXI, nel quale si potrà facilmente notare come ogni verso sia diviso in due membretti, che se non ripetono la medesima idea, ne contengono almeno due molto affini:

2. O Eterno, nella tua forza si rallegra il re,
e nella tua salvezza quant'egli gioisce!
3. Il desiderio del suo cuore tu desti a lui,
e ciò che pronunziano le sue labbra non gli negasti.
4. Chè gli anticipi le benedizioni della felicità,
poni sul suo capo corona di finissimo oro.
5. La vita domandò a te, gliela desti,
lunghi giorni per moltissimo tempo.
6. È grande la sua gloria nella tua salvezza,
gloria e decoro poni sopra di lui.
7. Lo fai oggetto di eterne benedizioni,
lo allieti coll'allegrezza del tuo aspetto.
8. Chè il re confida nell'Eterno,
e nella misericordia dell'Altissimo, non vacillerà.
9. Raggiungerà la tua mano tutti i tuoi nemici,
la tua destra raggiungerà quelli che ti odiano.

[1] *Prelezioni*, XIX. Cf. De Wette, op. cit., pag. 48; Cassel, *Geschichte der Jüdischen Literatur*, vol. I, pag. 62.

10. Gli ridurrai come fornace di fuoco al tuo apparire,
l'Eterno col suo furore li consumerà, li divorerà il fuoco.
11. Il loro frutto dalla terra disperderai,
la loro prole dai figli dell'uomo.
12. Chè diressero contro te il male,
pensarono scelleraggini che non poterono.
13. Anzi farai loro volgere le spalle,
dirizzerai le tue freccie contro il loro volto.
14. Sorgi, o Eterno, colla tua forza,
canteremo e inneggeremo alla tua potenza. [1]

Come in questo Salmo la sinonimìa è sempre duplice, così in altri luoghi è triplice, come il verso 4 del Salmo XXVIII:

Dà loro come le loro azioni e come la malvagità delle loro opere,
come le azioni delle loro mani dà loro,
rendi il loro premio ad essi.

Altrove è anche quadrupla, come i versi 5 e 6 del Salmo XXII:

In te confidarono i nostri padri,
confidarono e li liberasti.
A te esclamarono e furono salvi,
in te confidarono e non furono confusi.

E talvolta troviamo ripetute anche le stesse parole, come in quest'ultimo luogo, e anche nel Salmo XXIX:

Date all'Eterno, o figli degli Dei,

[1] Chi volesse porre a fronte questa mia traduzione con quella che io già diedi di questo Salmo nel *Messia secondo gli Ebrei* (pag. 57), noterebbe qualche diversità, particolarmente nella disposizione delle parole. A ciò mi ha persuaso il consiglio di due miei amici, che non trovavano bello nelle traduzioni dei testi biblici date in quel libro l'aver quasi sempre preferito la costruzione diretta a quella inversa del testo ebraico, specialmente dove la nostra lingua può sopportarla. Qui poi mi sono studiato di seguire più parola per parola il testo, per meglio far sentire il parallelismo dei versetti.

date all' Eterno gloria e forza,
date all' Eterno onore al suo nome, ec.

Della seconda specie di parallelismo fondato sull' antitesi siano di esempio i seguenti luoghi:

Quelli si curvarono e caddero,
ma noi siamo sorti e ci siamo sostenuti.
(*Salmi*, XX, 9.)

Il figlio savio rallegra il padre,
e il figlio stolto è l' afflizione di sua madre.
(*Proverbii*, X, 1.)

Chi fida nelle sue ricchezze cadrà,
ma come fronda i giusti fioriranno.
(*Ivi*, XI, 28.)

Con preghiere parla il povero,
e il ricco risponde aspramente.
(*Ivi*, XVIII, 23.)

E questo modo di parallelismo è più comunemente usato nella poesia didascalica, segnatamente nel libro dei *Proverbii*. Il che, del resto, è molto naturale. Imperocchè il poeta lirico si abbandona alla ispirazione del sentimento; mentre il didascalico del genere gnomico, che insegna per mezzo di sentenze, ama e cerca il modo concettoso più studiato e sottile, che si esprime per antitesi, e si compiace di far risaltare un' idea, ponendole di fronte la sua contraria.

Della terza specie di parallelismo, cioè di quella detta sintetica, sarà di esempio il Salmo XV, i cui versetti appartengono tutti a questa specie, tolto il primo che è di parallelismo sinonimico:

1. O Eterno, chi abiterà nel tuo padiglione,
chi albergherà nel tuo santo monte?
2. Chi procede integro, e opera giustizia,
e parla verità secondo il suo cuore.

3. Non calunnia colla sua lingua,
non fa al suo compagno male,
nè vitupero solleva contro il suo prossimo.
4. È spregiato ai proprii occhi, e da poco,
e i temenli dell' Eterno onora,
giura anche a suo danno, e non cambia.
5. Il suo denaro non dà a usura,
dono contro l' innocente non prende:
chi fa queste cose non vacilla giammai.

A queste tre specie di parallelismo il De Wette[1] credette di aggiungere una quarta, consistente solo nell' esteriore forma ritmica; ma dagli esempi da lui citati (*Salmi*, XIX, 12; XXX, 3; XIV, 7; I, 1; XXXI, 23) non mi riesce veramente a comprendere molto bene in che cosa questa quarta specie differirebbe dalla terza, perciò senza troppo sottilizzare ci staremo contenti alle tre distinzioni da prima accennate.

Abbiamo poi, come segno esteriore e materiale di questa armonia fondata sul parallelismo, gli accenti così detti di posa o distintivi, i quali nei libri poetici sono posti quasi sempre laddove un membretto ha il suo termine.

Se i versi poi siano distribuiti in istrofe in modo che ogni componimento poetico, e particolarmente quelli del genere lirico, si divida in tante parti che corrispondano armonicamente fra loro, come i componimenti lirici dei Greci e dei Latini, è quistione che ha occupato molti critici, e particolarmente l' Ewald, il quale ha studiato questo punto non solo con molta profondità, ma anche con una minuzia che può sembrare soverchia. È curioso però il vedere come per la maggior parte delle volte i componimenti biblici divisi in istrofe dai diversi

[1] Op. cit., pag. 54.

critici siano ben lontani dal presentare una eguale divisione, fatto che da sè solo basterebbe a dimostrare che questa divisione per istrofe non è sempre fondata sopra una norma vera e certa. Che, se non tutti, almeno molti Canti biblici fossero divisi in istrofe, si può dedurre dall'esservi talvolta un verso di ritornello, come, a cagione di esempio, nel canto sul Mar Rosso il verso: « Cantate all'Eterno, che operò cose magnifiche, cavallo e cavaliere gettò nel mare. » Ma questo verso non lo troviamo più collocato al suo vero posto, come divisione delle strofe. E così accade spesse volte. Mentre in altri luoghi, dove il ritornello è stato conservato ripetutamente al suo luogo, troviamo una guida sicura per fissare la divisione delle strofe. E ne sia di esempio il Salmo CVII, ove il verso: « Lodate al Signore la sua pietà, e i suoi prodigi ai figli dell'uomo, » si trova come ritornello che precede il versetto di transizione da un concetto all'altro, e quindi ci è guida a conoscere la fine della strofa.

E ancora per il Salmo CXIX siamo certi che si possa dividere in istrofe ciascuna di otto versi, perchè ci è guida l'ordine alfabetico. Ma dove non abbiamo questa guida, o il significato non mostri da sè stesso la fine di una strofa, e il principio della seguente, par che la divisione in istrofe resti una cosa molto arbitraria, e preferiremo dividere i diversi componimenti poetici, tenendo conto solo dei varii concetti. Altre volte pare che alcuni Canti fossero divisi in istrofe più o meno lunghe, da cantarsi a vicenda da varie voci; ma tolti pochi casi, come il Salmo CXXXVI, non possiamo nemmeno questo asserire con certezza.

La rima non esiste come legge di poetica armonia in nessun componimento della *Bibbia,* e laddove si trova, come per esempio nelle già citate parole di Lamech alle sue mogli, è prodotta soltanto dal caso, no

cercata; tanto più che era facile nascesse da per sè nella lingua ebraica, dove i pronomi suffissi con eguale terminazioni rendevano meno agevole l'evitarla. Così nelle parole di Lamech alle sue mogli la rima è prodotta dal pronome suffisso di prima persona singolare, e in quelle dei Filistei contro Sansone [1] dal pronome di prima persona plurale. Tanto meno poi è da ritenersi che la rima esistesse nella poesia ebraica, inquantochè se talvolta si trova, è più nelle brevi poesie popolari, che in quelle scritte più pensatamente: giacchè nelle prime offertasi da sè stessa non si evitava, e poteva anche piacere; nelle seconde, non essendo cercata come elemento di poetica armonia, era forse evitata ancora come un difetto.

Nè molto diversamente devesi, a mio avviso, giudicare delle assonanze e dei giuochi di parole che talvolta si trovano nella poesia biblica, e che le sono rimproverati come difetti di gusto. Non credo che tali bisticci fossero generalmente cercati come elemento di bello, e nei libri di più alto stile non mai o molto di rado si ritrovano: erano forme più popolari e primitive, che talvolta, ma solo come eccezione, anche il poeta si compiaceva di ripetere. E se Sansone col bisticcio della parola *Hamor*, [2] che in ebraico significa *asino* e *mucchio*, si vanta di aver ucciso più *mucchi* di nemici, un David non si sarebbe certo vantato delle sue vittorie con parole di forma così popolare, nè troviamo almeno che nei suoi Canti lo abbia mai fatto. Ciò che del resto non possiamo negare è il ritrovarsi nella *Bibbia* molti Canti acrostici secondo l'ordine alfabetico, che quasi tutti però presentano qualche irregolarità confrontati coll'alfabeto ora comunemente adottato.

[1] Giudici, XVI, 23, 24.
[2] Ivi, XV, 16.

Sono scritti in acrostico alfabetico: 1° i primi quattro capitoli dei *Treni*, precedendo nel secondo, nel terzo e nel quarto la lettera *Pè* alla *'Ain*, invece che questa a quella; 2° i Salmi XXV e XXXIV mancanti della lettera *Vav*, ma che hanno forse a supplire questa una *Pè* di eccedenza nell'ultimo verso: e nel Salmo XXV manca inoltre anche la lettera *Qof*, trovandosi invece, secondo la lezione più comunemente accettata, ripetuta due volte la lettera *Resh*; 3° il Salmo XXXVII mancante della lettera *'Ain*, e dove le lettere sono quasi sempre disposte ordinatamente, invece che ad ogni verso, a ogni due versi; 4° i Salmi CXI, CXII colla lettera in ordine alfabetico ad ogni mezzo verso; 5° il Salmo CXIX ripetendo la stessa lettera iniziale a ogni otto versi; 6° il Salmo CXLV mancante della lettera *Nun*; 7° l'ultimo capitolo dei *Proverbii*, v. 10-31. Molti hanno voluto trovare una disposizione alfabetica, almeno imperfetta, anche nei Salmi IX e X, che formerebbero, secondo essi, tutto un componimento; ma basta vedere quei Salmi per accorgersi con quanto arbitrio sarebbe seguìto l'ordine alfabetico, che per di più non ci apparisce qui nè anche compiuto, e però io non considero quei Salmi come acrostici.

Anche questo genere di disposizione di versi a noi sembra di cattivo gusto, in quanto suppone uno studio troppo raffinato nel poeta, e una necessità di sacrificare il pensiero a ciò che a noi par cosa puerile. Ma fa d'uopo riflettere che questo sacrifizio del pensiero non apparisce nei componimenti del Vecchio Testamento, e lo studio d'incominciare ogni verso con una lettera per ordine alfabetico è meno puerile di ciò che sembra, in quanto che molto probabilmente i poeti ebrei della *Bibbia*, come quelli posteriori che si sono compiaciuti di tale disposizione di versi, erano guidati in ciò da un sentimento religioso, quello cioè di comprendere nel

loro componimento, almeno per ciò che riguarda la materia, tutta quella lingua da essi considerata sacra, e come la lingua del Signore. [1]

CAPITOLO IV.

Della poesia lirica del Vecchio Testamento. — Il *Libro delle Guerre di Jehovah*. — Il libro *Jashar*. — Altri antichi frammenti. — Divisione della poesia lirica in varie specie.

Divisa, secondo noi, tutta la poesia biblica in lirica e didascalica, dobbiamo ora occuparci della prima, come di quella che anteriormente nacque presso ogni popolo, e per conseguenza anche presso il popolo ebreo. Alternata la vita umana fra le gioie e i dolori, se il linguaggio più naturale all'uomo per esprimere in certi casi i suoi sentimenti è quello poetico, è naturale che la prima poesia sorta tra gli uomini sia quella, dove in brevi accenti questi dolori e queste gioie si esprimono. Il gaudio delle nozze, dei conviti, delle fertili mèssi e delle felici vendemmie, delle riportate vittorie; come dall'altro lato il dolore per la morte dei cari, per la sterilità dei campi, per le patite sconfitte, dovevano dare origine a tante diverse specie di poetici componimenti, accompagnati ancora per lo più da un canto, e anche da una danza che col loro significato si accordasse. Imperocchè

[1] Per ciò che riguarda la speciale armonìa dei versi della poesia biblica, io mi sono limitato a dirne ciò che sembravami più importante, e di resultato più sicuro: chi fosse vago di più minute particolarità può vedere con molto profitto la citata *Introduzione* del De Wette *ai Salmi*, § VII, e l'opera dell'Ewald: *Die Dichter des Alten Bundes*, 2ª ediz., vol. I, pag. 91-205.

Opinioni in parte diverse da quelle comunemente accettate furono esposte dal Meier nel suo scritto: *Die Form der Hebräischen Poesie*.

la musica e la mimica, in quanto questa è gesticolata espressione dei sentimenti, non sono all'uomo meno naturali che la parola poetica. Siccome poi il sentimento religioso non abbandonava i popoli primitivi, sia nella gioia, sia nel dolore, la più antica poesia contiene inni agli Dei di ringraziamento, di lode e di preghiera. Questo ci conferma la storia letteraria di tutti i popoli. E se volgarmente siamo indotti a ritenere l'*Iliade* e l'*Odissea* come più antichi monumenti letterarii del popolo greco, sappiamo però che nelle più antiche età esistevano Canti di diversa specie chiamati *Lini*, *Jalemi*, *Treni*, *Imenei*, *Peani*, che esprimevano il dolore e la gioia, e le lodi della Divinità; [1] come anche fra i Latini molto prima che Livio Andronico scrivesse la prima commedia, si cantavano i Canti dei Fratelli Arvali e dei Sacerdoti Salii. [2] Così anche gl'Inni dei *Veda* sono non pure i più antichi poemi degl'Indi, ma forse con molta probabilità i più vetusti monumenti letterarii di tutta la stirpe ariana. — Nè è a credere che il popolo ebreo, tanto più perchè animato da un profondo sentimento religioso, non confermi nel suo civile svolgimento questa che è legge comune a tutti i popoli, e non ci presenti, come prim suoi monumenti, poetici scritti di genere lirico. Ma pe trovare una poesia lirica ampiamente formata, bisogn accompagnare il popolo d'Israele fino all'età del r David, e non pare del resto verosimile che gli Ebrei esprimere poeticamente le loro vicende, così pubblich come private, abbiano tanto ritardato. Se sapessim che il popolo ebreo fosse stato tanto rozzo, tanto in colto da non esser capace di avere alcuna forma po tica fino al tempo del re David, noi potremmo acce tare d'incominciare da questo punto la storia della su

[1] Vedi M Müller, *Storia della Letteratura greca*, cap. III.
[2] Vedi Ficker, *Manuale di Letteratura classica*, cap. II, § 5.

poesia. Ma troviamo in tempi al re David molto anteriori almeno due Canti lirici, cioè quello di Moisè sul Mar Rosso, e quello di Debora, e di tale perfezione e di tale arte da non restare inferiori a nessuno dei *Salmi:* e come potremmo considerare questi due Canti come due sole oasi di amena poesia in un intiero deserto di rozzezza e ignoranza? Ancor quando i fatti ci mancassero a dimostrare il contrario, basterebbe una ragionevole conghiettura a farlo supporre; ma nel caso nostro i fatti non mancano. Non abbiamo invero nel Vecchio Testamento una raccolta di Canti lirici anteriori ai *Salmi;* nè fuori dei due Canti sovraccitati altro che brevi frammenti, direi quasi brevi accenti, che ci risuonano come un'eco lontana di una poesia per noi quasi del tutto perduta. Ma a questi frammenti tentiamo di ricostituire almeno in parte il corpo della più antica poesia ebraica, come fa talvolta il paleontologo che da un solo osso di un fossile riesce a ricostituire l'intiero animale.

Noi già accennammo a questi frammenti poetici, o brevi Canti, e ne citammo alcuno ad esempio;[1] ma ora è il luogo di occuparci di tutti quelli che possiamo considerare appartenenti al genere lirico. — E da prima troviamo nei *Numeri* citato uno scritto sotto il titolo di: *Libro delle Guerre di Jehovah,*[2] e riportatone un breve frammento in istile poetico. Questo frammento è così oscuro, e, peggio, raffrontando il testo ebraico colle antiche versioni, presenta tali diversità di lezione, che è impossibile da esso aver lume sul contenuto di questo libro. Tutt'al più possiamo concludere, che il passo riferito è una indicazione geografica per determinare gli antichi confini fra il paese dei Moabiti e quello degli Emo-

[1] Vedi sopra pag. 9, 10.
[2] XXI, 14, 15.

rei. Tra gli antichi commentatori ebrei Salomone Isaacita comunemente Raschì, e fra i moderni critici il Clericus e il Luzzatto, non credono che in questo passo dei *Numeri* sia citato un altro libro, non ammettono insomma che sia mai esistito un altro libro diverso dal *Pentateuco* intitolato le *Guerre di Jehovah;* ma la parola ebraica *Sefer* intendono qui come *narrazione,* e traducono *nella narrazione delle guerre del Signore,* cioè in questa stessa narrazione, che qui si va facendo, è stato detto quanto segue.

Ma a questa loro interpretazione si oppone principalmente lo stato assolutamente frammentario del passo in discorso. Se fosse una indicazione geografica data dallo stesso narratore di tutto il rimanente, dovrebbe esser chiara e compiuta, invece ci apparisce evidentemente mozza del principio, e questo può accadere soltanto per una citazione presa da altro libro.[1] Però noi crediamo che esistesse un libro di contenuto per la maggior parte poetico, ove si celebrassero le guerre combattute dal popolo ebreo contro le altre nazioni, e perciò detto le *Guerre di Jehovah.*[2] Nè possiamo neanche accettare per buona l'opinione del Fürst,[3] che considera questo libro come non appartenente al popolo ebreo, ma piuttosto come una raccolta di Canti dei popoli palestinesi per celebrare le loro guerre, e che il nome di *Jehovah* vi fosse aggiunto per indicare la grandezza di quelle guerre, giacchè ogni cosa grande veniva chiamata coll'epiteto di *divina.* Noi crediamo che a un libro di origine non ebrea si sarebbe mai potuto presso il popolo d'Israele dare tal nome, nè il tetragramma troviamo mai usato a indicare gli Dei degli altri popoli.

[1] Vedi Ewald, *Geschichte des Volkes Israel,* vol. I, pag. 85.

[2] Così intende fra gli antichi commentatori ebrei l'Aben Ezra e così ancora la maggior parte dei critici moderni.

[3] *Geschichte der biblischen Literatur,* vol. I, pag. 280 e seg.

Altra raccolta di antichi Canti troviamo citata in altri due passi dei libri storici del Vecchio Testamento.[1] Nel primo si narra la guerra di Giosuè contro il re di Gerusalemme e altri quattro re allcatisi per respingere l'invasore, e si cita da un libro che in ebraico è detto *Jashar*, il miracolo della fermata del Sole. Noi qui non discutiamo il miracolo, nè ci studieremo ad esempio di altri di dare di esso una spiegazione più o meno razionalistica.[2] Il miracolo è gran parte della poesia di tutti i popoli. Noi qui lo consideriamo soltanto come base di una narrazione poetica, e però l'accettiamo tale e quale ci viene raccontato. Il giorno non bastava, perchè il popolo ebreo ottenesse piena vittoria dei suoi nemici, e Giosuè apostrofa il Sole con tali parole:

O Sole, in Gabaon t'arresta,
e tu, o Luna, nella valle d'Ajjalon,

e continua la narrazione del miracolo:

E si arrestò il Sole, e la Luna si fermò,
fino a che si vendicò la nazione dei suoi nemici.
E si fermò il Sole nel mezzo del cielo,
nè si affrettò a tramontare come in un giorno perfetto.

Nel secondo passo il libro detto *Jashar* viene citato come quello, da cui è tolta l'*Elegìa* pronunziata da David per la morte di Saul e di Gionata.[3] Dimodochè si può concludere con molta probabilità che questo libro *Jashar* fosse una raccolta di Canti intorno alle imprese guerresche del popolo ebreo. La parola *Jashar* poi, che significa *Retto, Giusto,* sarebbe qui adoperata collettivamente nella forma singolare anzichè nel plurale, per

[1] Giosuè, X, 12, 13; Samuele, I, 18.

[2] Vedi Rosenmüller *in locum;* Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, vol. II, pag. 251.

[3] Per la traduzione dell'*Elegìa* vedi il capitolo XIII.

indicare i capi, i grandi, gli eroi d'Israele. Ma non vogliamo tacere altre ingegnose interpretazioni di questa parola. Il Lowth [1] ha proposto di leggere *Jashir* invece di *Jashar*, terza persona dell'aoristo del verbo *cantare*. E siccome alcuni Canti incominciano con questa parola, [2] ed era uso d'intitolare i libri dalla parola colla quale incominciavano, secondo lui, *Libro Jashar* o *Jashir* vorrebbe significare il *Libro del Canto*. [3] Ma perchè cambiare la lezione, quand'anche quella che abbiamo ci dà un significato abbastanza chiaro e accettabile? Oltrechè, come già bene osservò il Michaelis, se fosse accettabile la congettura del Lowth, la parola *Jashar* non dovrebbe esser preceduta dall'articolo dimostrativo. Il Fürst poi [4] dà alla parola *Jashar* lo stesso significato di quella *Jeshurun*, che troviamo usata [5] ad indicare il popolo d'Israele, e il *Libro Hajjashar* significherebbe il *Libro d'Israele:* interpetrazione che in sostanza non è molto lontana da quella da noi preferita, e che era già stata data da alcuni Dottori del *Talmud*. [6]

Il Knobel [7] finalmente ha intorno a questi due libri una opinione molto diversa. Egli non crede che di essi ci siano soli rimasti i frammenti riportati nei luoghi del Vecchio Testamento, ove sono citati; ma che tanto il libro *Jashar*, quanto quello delle *Guerre di Jehovah*, siano i più antichi documenti, da cui abbia attinto

[1] Opera citata, in *Prælectione XXIII.*

[2] Vedi *Esodo*, XV, 1; *Numeri*, XXI, 17.

[3] Cf. Herder, *Von Geist d. E. P.*, 2er Theil, VII; Graetz, *Geschichte d. J.*, vol I, pag. 349.

[4] Op. cit., vol. I, pag. 457 e seg.

[5] *Deuteronomio*, XXXIII, 5.

[6] *'Abodà Zarà*, 25 a.

[7] *Kritik des Pentateuch und Josua*, § 5, 6, in *Kurzgefasstes exegetisch Handbuch Z. A. T.*, 13 Lief. Leipzig, 1861, pag. 532-560.

lo scrittore Jehovista per la compilazione di quelle parti del *Pentateuco* e del libro di Giosuè, che a lui la moderna critica attribuisce. Guidato poi da questa idea, il Knobel tenta ricostruire per intiero questi due libri nel *Pentateuco* e nel libro di Giosuè. Ognuno vede facilmente quanto questa ipotesi sia priva di ogni fondamento: perchè pare imprima che questi due libri fossero essenzialmente poetici e non di narrazioni in prosa, come necessariamente conseguiterebbe dall' opinione del Knobel. In secondo luogo poi, perchè sarebbero citati una sola volta quei libri che tanta materia avrebbero fornito al Jehovista per la sua compilazione?

Però senza abbandonarci a troppo gratuite ipotesi, per noi questi due libri certo più antichi di quelli, nei quali sono citati, o almeno dell' ultima loro compilazione, sono una prova assai concludente che presso il popolo ebreo esisteva una certa quantità di Canti, che fino a noi non sono stati tutti conservati, perchè dei due libri, di cui teniamo parola, altro non ci è pervenuto, se non quel pochissimo che ne' citati passi del Vecchio Testamento possiamo ancora leggerne. E forse, quantunque la mancanza della citazione non ci autorizzi ad affermarlo con tutta certezza, anche altri frammenti o brevissimi Canti sparsi qua e là nel Vecchio Testamento, appartenevano all' una o all' altra di queste due raccolte; ma sia questo come meglio vuolsi supporre, è prezzo dell' opera riportare anche questi brevi avanzi dell' antica poesia lirica della *Bibbia*.

Allorchè gli Amaleciti assalgono alla sprovvista il popolo ebreo poco dopo l' uscita dall' Egitto, [1] quando ancora era, non che inesperto in guerra, esausto altresì di forze, e privo quasi del necessario, [2] la narrazione bi-

[1] *Esodo*, XVII, 8-16.
[2] *Deuteronomio*, XXV, 18.

blica ci dice che riescì agl' Israeliti non tanto per proprio valore, quanto per aiuto divino concesso alle fervide preghiere di Moisè, di respingere quei nemici. Ma questa fu meno una vittoria che una difesa felicemente riescita. Però il popolo ebreo giurò vendetta contro gli Amaleciti, e la narrazione di questo fatto termina con queste poetiche parole:

La destra sul trono di Dio:[1]
Guerra all' Eterno contro Amalec da secolo in secolo.

Il nome della Divinità è stato sempre soggetto d'Inni e Canti religiosi, nè altrimenti poteva avvenire presso il popolo ebreo. Però, quando l' Eterno si rivela per la prima volta a Moisè,[2] e gli manifesta il suo nome, troviamo parole che ci risuonano poeticamente:

Questo è il mio nome in Eterno:
Questa la mia memoria da secolo a secolo.

Dove si può osservare un perfetto parallelismo sinonimico.

L' Arca del Signore veniva nel deserto trasportata da luogo a luogo, secondo le varie stazioni, ove il popolo si fermava. Non è meraviglia che il partirsi dell' Arca santa, e il suo fermarsi fosse accompagnato da sacri Canti che troviamo riferiti in queste brevi parole:[3]

Sorgi, o Eterno, si dispergano i tuoi nemici,
fuggano i tuoi avversarii dal tuo cospetto.

Parole molto opportune ad ogni partenza nel deserto, ove il popolo ebreo temeva di trovare sempre nuovi nemici che lo combattessero.

[1] In questa frase si contiene un modo di giuramento.
[2] *Esodo*, III, 15.
[3] *Numeri*, X, 35, 36.

E al nuovo posarsi dell' Arca veniva detto:

Torna, o Eterno, alle miriadi delle migliaia d' Israele.

Nei quarant'anni che il popolo ebreo vagò per i deserti dell'Arabia, una delle cose che più spesso lo affliggevano, era la mancanza d' acqua; cosicchè il ritrovare, come che fosse, una fonte o un pozzo era riguardato come un avvenimento miracoloso, provvidenziale, e non poteva fare a meno di riempire di giubilo il cuore di tutto il popolo. Forse più d' una volta le turbe consolate dall' aver ritrovato l' acqua avranno intuonato un canto di gioia, e un canto per un pozzo ritroviamo difatti in questi pochi versi: [1]

Scaturisci, o pozzo, cantate per quello.
Pozzo che scavarono i principi,
scavarono i grandi del popolo
con lo scettro, con le loro verghe.

Un vero tipo di eroe presentatoci nella storia del Vecchio Testamento è senza dubbio Sansone, tantochè da alcuni, che troppo si compiacciono di mitiche interpretazioni, è stato identificato ad Ercole. E come di questo hanno fatto un mito solare, e delle sue celebri dodici fatiche i dodici segni dello Zodiaco; così anche Sansone è diventato per essi simbolo del Sole, tanto più che il nome ebraico *Shimshon* si deriva da *Shemesh*, nome che ha in quella lingua l' astro del giorno. Ma veda chi si occupa di greca mitologia quanto a quella convenga interpretarla per mezzo di miti solari; chè noi in quanto a Sansone ci sentiamo in un terreno già del tutto storico e non mitico, e non possiamo fare a meno di riguardarlo come persona che ha realmente esistito, come un uomo in carne e in ossa. Egli era un vero eroe, e aveva

[1] *Numeri*, XXI, 17, 18.

ancora dei primitivi eroi l'ingegno inculto e l'animo rozzo; ma ciò non impedisce al suo genio naturale di vantare le sue imprese, e di mostrare ancora, come vedremo a suo luogo, uno spirito pronto ed arguto. Ci viene narrato che una volta con una mascella d'asino egli uccidesse ben mille Filistei, ed egli si vanta di questa sua prodezza in tono fra il serio e il burlesco: [1]

Con una mascella d'asino una turba, due turbe:
con una mascella d'asino ho percosso mille uomini.

Nei quali versi è da notarsi ancora un giuoco di parole, impossibile a rendersi in altra lingua; perchè consiste nel doppio significato della parola *hamor*, che vuol dire nel medesimo tempo *asino* e *mucchio*, o *turba* di gente.

E quando poi lo stesso Sansone per il perfido tradimento della donna da lui amata fu preso prigioniero dai Filistei e da essi acciecato, vengono riportate ancora le parole del tutto popolari, colle quali i nemici d'Israele festeggiavano nel tempio del loro Dio la prigionia di sì terribile nemico: [2]

Dètte il nostro Dio in nostra mano il nostro nemico,
colui che distruggeva le nostre terre,
e che uccideva i nostri a moltitudine.

Anche la vittoria di David contro il gigantesco Golia veniva cantata dal coro delle donne, che escivano festanti incontro all'eroe, reduce dalla pugna, e accompagnandosi col canto e colle danze dicevano: [3]

Percuote Saul le sue migliaia,
e David le sue miriadi.

[1] Giudici, XV, 16.
[2] Ivi, XVI, 24.
[3] 1 Samuele, XVIII, 7.

E se non fosse troppo ardita congettura, mi piacerebbe credere che questo fosse il solo ritornello di più lungo canto destinato a celebrare la gloria del giovane David, ma per noi, come tanti altri, perduto. Congettura dall' altra parte che non sarebbe tanto lontana dal vero, quando vediamo in altro luogo le donne ripetere solo il ritornello, mentre da altri veniva cantato l' inno per intiero; [1] non possiamo però dare per certo ciò che è fondato sopra una semplice ipotesi.

E finalmente, come tutti questi qui riportati sono Canti di gioia per felici successi, troviamo ancora brevissime parole di dolore per una terribile sciagura avvenuta al popolo d' Israele.

Quando era questo retto dal sacerdote Elì, i costui figli avevano una condotta tutt' altro che esemplare, [2] e in una guerra contro i Filistei essi furono uccisi, l' esercito israelita disperso, e l'Arca del Signore rimase preda degl' infedeli.

Quando questo cumulo di sciagure fu annunziato alla moglie di uno dei defunti, essa esclamò:

È tolto l' onore da Israele,
chè fu presa l' Arca di Dio. [3]

In tal modo, tenendo conto di tutti questi sparsi frammenti, posssiamo rimontare fino alla prima origine della poesia lirica presso gli Ebrei, e trapassando ancora su quel breve canto di Lamech già sopra menzionato, [4] troviamo un filo che ci è guida dal primo sorgere del sentimento nazionale, quando ancora gli Ebrei erano in

[1] *Esodo*, XV, 20.
[2] 1 Samuele, II, 12-17.
[3] Ivi, IV, 22.
[4] Vedi capitolo I.

Egitto, fino a che si costituì la teocrazia nell'età di Samuele. E vedremo, quando saremo a trattare della poesia didascalica, che nemmeno allora questo filo ci mancherà. Ora stiamo contenti ad aver detto dei Canti lirici. I quali nell'età di David giungono alla loro massima perfezione artistica, perchè, se non tutto il libro dei *Salmi*, certo non pochi tra essi, o a lui, o alla sua età, sono da attribuirsi.

Ma, per istudiare guidati da un qualche criterio la lirica poesia della *Bibbia*, fa d'uopo distinguerla in diverse specie. E in quanto al libro dei *Treni*, niun dubbio che appartenga alla specie elegiaca, come la *Cantica* di Salomone noi giudichiamo un idillio. Ma i centocinquanta Salmi che compongono il *Salterio*, ci si presentano di più e varie specie. Per istabilire le quali è necessario in primo luogo guardarsi dall'errore di voler dividere la lirica del Vecchio Testamento, secondo le specie della poesia lirica dei Greci e dei Latini. Certo che, essendo in fondo la natura umana eguale da per tutto, eguali cause hanno prodotto eguali effetti, e però i Canti lirici di varii popoli possono fino a un certo punto ravvicinarsi tra loro, e comprendersi sotto le medesime specie. Ma non si deve dall'altro lato spingere tropp'oltre questo confronto e identificare letterature, che per la varia indole del popolo, del paese, degli avvenimenti politici e della religione devono essere necessariamente diverse. Però il voler dare in tutto ai *Salmi* gli stessi nomi che si dànno ai diversi componimenti lirici greci o latini, è assolutamente impossibile. Che si chiamino *elegìe* quelli che esprimono il dolore, *epitalamici* quelli per nozze, *epinicii* i Canti di vittoria, non fa a noi nessuna difficoltà, anzi con tali nomi giusto appunto li distingueremo; ma non potremo entro le specie della lirica greco-latina comprendere tutti i Canti del *Salterio*, molti dei quali sono di una

specie tutta propria della poesia del Vecchio Testamento. Però noi abbiamo creduto di studiare accuratamente il contenuto di ogni Salmo, e da esso desumere la specie, nella quale deve essere collocato: perchè soltanto dal contenuto dei *Salmi* giudichiamo che si possa con certezza ottenere una distinzione delle loro specie. Non mi dissimulo che un celebre uomo, il quale fece intorno alla *Bibbia* un lavoro immortale d'interpretazione e di critica, voglio dire il Bunsen, oppose a questa distinzione dei *Salmi*, secondo il loro contenuto, una obbiezione di una certa gravità. [1] Secondo lui, è quasi impossibile una distinzione dei *Salmi* in diverse specie, seguendo tale criterio, perchè il contenuto di quei Canti, come è indole della poesia lirica, è vario nelle diverse parti del Canto stesso, ed è rapido il passaggio dall'una all'altra idea, sicchè un Salmo, che per un lato può apparire una preghiera, per un altro può sembrare un Inno di lode. Ciò in parte è vero. Ma se l'indole della poesia lirica è tale da permettere il rapido trapasso dall'una all'altra idea, non si può negare del resto che in ogni componimento lirico predomini un concetto su tutti gli altri, e che questo si debba prendere come soggetto principale del Canto. Sarà difficile talvolta a riconoscersi questo concetto principale in mezzo a tutti gli altri, sarà ancora disputabile; ma ciò non vuol dire che sia impossibile, non vuol dire nemmeno che in moltissimi casi non possa farsi ancora con facilità e sicurezza. Crederemmo forse criterio più sicuro il prendere a norma i titoli che portano in fronte molti dei *Salmi?* In primo luogo non tutti hanno il titolo, e per questi bisognerebbe tornare a seguire il criterio del contenuto. In secondo luogo poi, come vedremo più innanzi, le parole ebraiche poste a titolo dei *Salmi* sono talvolta così

[1] *Bibelwerk, Dritter Theil, Vorbemerkung.*

oscure, d'interpretazione così incerta e disputata, e troviamo ancora con eguale titolo Salmi d'indole così diversa, che i titoli non ci possono essere di nessuna guida. Dimodochè, secondo il contenuto, a noi è parso dividere tutto il libro dei *Salmi* in otto specie di Canti: 1° Salmi eroici, dove si parla in qualunque modo d'imprese guerresche; 2° Inni al Re, nei quali il Re del popolo ebreo riguardato ormai come eroe, come qualche cosa di divino, si loda o come forte, o come giusto, o come il prediletto del Signore; 3° Canti di rendimento di grazie per ottenuti beneficii o pubblici o privati; 4° Inni di lode a Dio risguardato o come Creatore e Provvidente, o come Dio del popolo d'Israele, o come l'unico vero Dio, in cui un giorno avranno fede tutti i mortali; 5° Preghiere tanto fatte in nome di un privato individuo, quanto a favore di tutto il popolo; e sotto questa specie comprendiamo anche i Salmi elegiaci, perchè il lamento di un Ebreo dei tempi biblici non è mai un grido di desolata disperazione, ma lamento unito alla preghiera diretta a Dio per ottenere la salvazione dal pericolo, la liberazione dal male, il miglioramento della propria sorte; 6° Salmi epitalamici, dei quali fu a noi conservato uno solo: ma crediamo di farne una specie a parte, perchè altri Canti di questo genere è molto probabile che fossero esistiti; e perchè ad ogni modo questo solo che ci resta non può colle altre specie andare confuso. Nella settima specie comprendiamo gli Inni storici, nei quali poeticamente si discorrono i principali avvenimenti del popolo ebreo. Finalmente costituiscono l'ottava specie i Salmi morali o didascalici che vogliano dirsi.

E siccome anche fuori dei Salmi si trovano alcuni Canti lirici, così insieme coi Salmi eroici prenderemo in esame i tre *Epinicii*, di Moisè, di Debora e di David, eguale questo del resto al Salmo XVIII. Insieme coi Salmi

di rendimento di grazie studieremo il Canto così detto di Anna, quello di Ezechia per la guarigione dal pericoloso morbo, e quello di Jona per la salvazione dal mare. Insieme cogl' Inni di lode prenderemo in considerazione il capitolo XVI delle prime *Cronache,* il quale poi non è altro se non un centone di alcuni Salmi. Insieme colle preghiere e coi Salmi elegiaci studieremo le due *Elegìe* di David per la morte di Saul e di Gionata e di Abner, la preghiera di Habaquq e il libro dei *Treni.* E finalmente insieme col Salmo epitalamico prenderemo in considerazione la *Cantica,* se non per identità, almeno per affinità di argomento.

CAPITOLO V.

Degli Epinicii.

Canti di Moisè, di Debora e di David. (Salmo XVIII.)

Fra i Canti lirici conservatici nei libri del Vecchio Testamento, con un compiuto svolgimento di concetti, è di opinione nostra il più antico quello che troviamo nel capitolo XV dell' *Esodo,* e che secondo l' opinione tradizionale fu cantato per la liberazione del popolo ebreo dagli Egiziani, quando questi li perseguitarono fino alle sponde dell' Eritreo.

Invece, conforme l' opinione di molti fra i moderni critici, questo è un Canto per il trasporto dell' Arca del patto a Silò, dopo la conquista della Palestina, e anzi si vuole ancora che questo inno, quale oggi lo abbiamo, sia composto, per alcuni, di due, per altri, di tre Canti, che originariamente erano separati. Avremmo quindi, secondo

alcuni, un primo Canto nei primi tre versi, a cui imme-
diatamente sarebbe stato unito quel verso che ora è i
decimottavo; un secondo nei versi 4 a 12, dopo il quale
si vorrebbe anche trovare una lacuna, e un terzo da
verso 13 alla fine, scritto posteriormente agli altri due
per celebrare la conquista della Palestina. Secondo altri,
due ultimi Canti ne avrebbero sempre formato uno solo;
e per altri finalmente il *Canto* originario sarebbe con
stato del solo versetto cantato come ritornello da Maria
dalle altre donne.[2] E nel citare queste opinioni dei critic
tedeschi così diverse da quella tradizionale, voglio qu
dire, una volta per tutte, quale sia la mia opinione sull
scuole esegetiche della Germania. Cosa che io cred
tanto più necessaria, in quanto che sonovi sempre a
cuni fra noi, e se non più molti di numero, certo pe
il loro nome autorevolissimi, i quali mostrano gran d
sprezzo per il metodo di critica introdotto dai dotti t
deschi in ogni genere di studio. Per costoro, la filos
fia, la storia, la letteratura, lo studio delle lingue no
dovrebbero abbandonare gli antichi metodi, non si d
vrebbe per nulla tener conto di ciò che in queste par
dello scibile hanno fatto da circa un secolo i dotti del
Germania, perchè le costoro pretese scoperte, essi c
cono, sono soltanto vaporose nebulosità contrarie al
lucidezza del vero, e perchè, aggiungono, l' ingegno it
liano, forte in sè stesso, non deve da altri mendicare

[1] Vedi Ewald, *Die Dichter des A. B.*, 2ª ediz., vol. I, pa
172-178; Bunsen, *Bibelwerk*, vol. V, pag. 558 561; Fürst, *G*
schichte der biblischen Literatur, vol. II, pag. 101.

[2] Vedi Meier, *Geschichte der poetischen national Literatur d*
Hebräer, pag. 48. Il Knobel opina che questo Canto non sia più a
tico dei tempi di David e di Salomone, e ne fa una delle parti
libro *Jashar*. (Vedi sopra, pag. 42 e seg.: *Exodus und Leviti*
erklärt, Kritik des Pentateuch und Josua, § 5.)

scienza, sicchè per poco non esclamano, con Messer Francesco:

> Chè 'l furor di lassù, gente ritrosa,
> Vincerne d'intelletto,
> Peccato è nostro e non natural cosa.

In prima questa pretesa italianità in fatto di scienza non ho mai compreso che cosa significhi, e per poco non la direi cosa stoltissima. La scienza, che poi non è altro che la ricerca del vero, non appartiene più all'uno che all'altro popolo, e uno dei più grandi vantaggi della civiltà è questo appunto, che un popolo prenda mutuamente dall'altro le scoperte e scientifiche, e industriali, artistiche. Rinunzieremmo alle locomotive a vapore, al telegrafo elettrico, perchè inventati da stranieri? e perchè dovremmo rinunziare alle scoperte fatte dagli stranieri o nella storia, o nell'archeologia, o nella interpretazione dei più antichi documenti letterarii? Che ogni popolo ami studii di conservare puro e immune da straniere influenze il proprio gusto letterario, la propria lingua, il proprio genio artistico, è cosa lodevole, e che ognuno nel canto suo e come scrittore e come artista deve coadiuvare; ma la scienza è cosa diversa, è patrimonio comune di tutti gli uomini; e fra le borie delle nazioni certo è la più ridicola e la più insulsa nel medesimo tempo quella di voler vantare una scienza nazionale, d'indole diversa da quella delle altre nazioni, e che però non abbia bisogno di vantaggiarsi delle scoperte fatte dai fatti degli altri popoli. Vanno, è vero, sempre più mandando tra noi quelli che sostengono opinioni sì fatte, ma se ne sono ancora alcuni, e se ciò pensano per gli altri rami della scienza, molto più per ciò che riguarda la critica delle Sacre Scritture, perchè più temono le conseguenze di ardite innovazioni. Mentre altri eccedono dal

lato opposto, e tutto accettano a occhi chiusi, purchè venga annunciato come resultato della scienza tedesca, fuori della quale non credono possa esistere alcuna verità, e le antiche opinioni rigettano, non tanto perchè, in sè stesse considerate, le trovano false, quanto perchè dall'uno o dall'altro dotto della Germania sono state come tali condannate.

Ma l'uno e l'altro eccesso è ugualmente riprovevole. Il nuovo indirizzo dato dai Germani alle ricerche scientifiche non può essere trascurato, se non da coloro che, ormai invecchiati in altri metodi, trovano troppo faticoso ricominciare da capo un altro studio, e più comodo il disprezzare ciò che ignorano. Ma dall'altro lato studiare questo nuovo indirizzo non vuol dire neanche accettarne a occhi chiusi tutte le conseguenze, che fa d'uopo prima esaminare in sè stesse, se vere o false. Non si potrebbe oggi nello studio della letteratura biblica restare contenti delle interpretazioni, benchè dottissime, degli antichi commentatori ebrei, nè dei Padri e dei Dottori della Chiesa, come lo studioso della letteratura greca e latina non può soddisfarsi degli antichi Scoliasti, nè degli Umanisti del secolo decimoquinto e decimosesto. Però se noterremo conto delle interpretazioni del Sa'adjà, dell'Isaacita, dell'Aben Ezra, dei Qimhì, del Ghebirol, dell'Immanuele, dell'Abrabanel, di Origene, di Girolamo, ci parrebbe di essere ridicoli, se disprezzassimo dall'altro lato tutto ciò che di nuovo hanno detto un Herder, un Gesenio, un Rosenmüller, un De Wette, un Geiger, un Ewald, un Bunsen, un Reuss, un Renan e tanti altri, de cui nome per brevità ci passiamo. La poltroneria di noi istudiarli, coperta dal manto di burbanzoso disprezzo ci ha fatto sempre sorridere; però noi abbiamo esaminato le opinioni dei moderni critici e, confrontatele co quelle degli antichi interpreti, abbiamo cercato di fo

marci un giudizio da qual parte sia la verità, e senza parzialità nè per gli uni nè per gli altri abbiamo preferito quella conclusione che ci sembrava o la più vera, o, nella incertezza, almeno la più probabile. E questo abbiamo voluto qui avvertire, perchè in certo genere di studii domina troppo ancora presso di noi la cieca adorazione degli antichi, come se questi avessero potuto dire tutta la verità: pregiudizio che dall'altro lato ha cagionato l'intemperanza di ripudiare tutto l'antico, per gettarsi in braccio alle moderne opinioni ancor quando nulla ne giustifichi l'insueta arditezza. E dopo questa breve divagazione, che spero mi sarà perdonata, ritorniamo ad esaminare il nostro lirico Canto, per vedere se intorno ad esso le nuove opinioni siano tali da potersi accettare. Ne daremo però intera la traduzione:

1. Canterò all'Eterno, perchè è sublime;
   cavallo e cavaliere gettò nel mare.
2. Mia forza e lode è Dio,
   e fu a me di salvezza:
   questo è il mio Dio, e lo glorificherò,
   il Dio dei miei padri, e lo esalterò.
3. L'Eterno è prode in guerra,
   Eterno è il suo nome.

4. I carri di Faraone e il suo esercito gettò nel mare,
   e gli eletti suoi guerrieri profondarono nel Mar Rosso.
5. Gli abissi li ricoprirono,
   scesero nelle profondità come pietra.
6. La tua destra, o Eterno, è terribile per forza,
   la tua destra, o Eterno, fiacca il nemico.
7. E colla grande tua sublimità atterri i tuoi ribelli,
   mandi la tua ira, li divora come paglia.
8. E per l'alito delle tue nari si accumularono le acque,
   stettero come un argine le onde,
   si rassodarono gli abissi nel cuore del mare.

9. Disse il nemico: inseguirò, arriverò,
dividerò la preda, si sazierà di essi l'anima mia,
sguainerò la mia spada, li caccerà la mia mano.
10. Soffiasti col tuo alito, li ricoprì il mare,
si profondarono come piombo in acque spaventevoli,
12. stendesti la tua destra, gl'inghiottì la terra. [1]
11. Chi è come te tra gli Dei, o Eterno,
chi è come te potente per santità,
venerabile per lodi, operatore di prodigi?

13. Guidi colla tua pietà questo popolo che redimesti,
lo conduci colla tua forza alla tua santa sede.
14. Sentono i popoli, tremano,
spavento coglie gli abitanti della Palestina.
15. Allora si sbigottiscono i duci di Edom,
i forti di Moab sono presi da tremito,
vengono meno gli abitatori di Canaan.
16. Cada sopra di essi spavento e paura;
per il grande tuo braccio siano immobili come pietra,
sino che passi il tuo popolo, o Eterno,
sino che passi questo popolo, che ti sei acquistato.

[1] Ho creduto fare una piccola trasposizione, dove altri vede una lacuna. (Ewald e Fürst, op. cit., loc. cit.) A ciò mi ha persuaso il considerare come la seconda parte del Canto avrebbe molto bene la sua chiusa col verso 11, che contiene una lode all'Eterno; mentre il verso 12 darebbe una fine mozza, e si ritornerebbe a un pensiero già antecedentemente espresso e compiuto, difetto che guasterebbe la mirabile armonìa di questo inno. Di più nel verso 9 noi abbiamo un concetto esposto in tre membretti sinonimici, a cui fa antitesi il verso 10, che è invece di soli due membretti, e così la corrispondenza antitetica non sarebbe esatta; mentre se si accetta la mia congettura, e si riguarda il verso 12 come il terzo membretto del verso 10, l'antitesi è perfetta in tutte le sue parti, e alla minaccia del nemico di sguainare la spada, e cacciare gli Ebrei colla sua mano, corrisponde mirabilmente lo stendersi della destra dell'Eterno, sicchè l'inghiotta la terra. E finalmente non vediamo il concetto interrotto, e poi ripreso fuori di luogo.

17. Gli porterai, e gli pianterai nel monte che tu possiedi;
una sede per la tua abitazione facesti, o Eterno,
un santuario, o Signore, fondarono le tue mani.
18. L' Eterno regnerà per sempre.

Non ostante che chiaro per sè si manifesti come questo Canto si divida in tre parti, non mi pare che siano fra loro così sconnesse, da dovere accettare per buona l' ipotesi che fossero in origine tre diversi componimenti. Infatti la prima parte (versi 1–3) è una esortazione a cantare a Dio per avere sommerso l' esercito nemico nel Mar Rosso, ed esprime quindi in termini generali le lodi alla potenza del Signore. La seconda parte si addentra proprio nell' argomento, descrivendo coi più vivi colori la miracolosa salvazione degl' Israeliti, la distruzione dei nemici, le costoro vane iattanze, e la Potenza divina che le riduce al nulla, concludendo con un' altra bellissima lode al Signore, a cui si dice non potersi comparare nessun altro prode. La terza parte accenna, è vero, alla conquista della Palestina e al sacro Tabernacolo; ma questa non è sufficiente ragione per tenerla come un' aggiunta posteriore. I termini, con cui si parla della conquista della terra di Canaan, non sono così precisi e determinati, che non possano tenersi come l' espressione di una speranza, in cui il popolo d' Israele confidava. Redento dalla servitù dell' Egitto, non poteva riguardare come compiuto il suo destino col rimanere orda vagante nei deserti dell' Arabia. Lo incuorava la speranza di acquistarsi ferme sedi sulle rive del Giordano, e nulla di strano che questa speranza sia stata cantata con espressioni talmente poetiche da confonderla quasi con un fatto compiuto.

Solo laddove la determinazione dei fatti è troppo precisa, è necessario ammettere che il passo scritturale sia di età più recente di quella, cui l' opinione tradizionale l' attribuisce; ma non mi pare che questo possa dirsi nel

caso nostro. E nemmeno nelle parole finali del Canto, dove si accenna al Tabernacolo e ad un Santuario, mi sembra di trovare sufficiente ragione per credere che questo inno sia stato cantato nel trasportare l'Arca santa in Silò, perchè queste parole sono soltanto un cenno fugace; mentre l'argomento principale, sul quale più a lungo ci si trattiene, e che informa tutto l'inno, è la miracolosa salvazione degli Ebrei avvenuta sulle rive del Mar Rosso. Nè mi pare ragionevole fare dell'accessorio il soggetto principale. Noi stimiamo adunque coi più antichi interpreti, conforme all'opinione tradizionale, che il Canto, come oggi lo abbiamo, fosse uno solo anche nella sua originaria composizione, e non connesso di varii frammenti; e cantato per la liberazione degli Ebrei dalla servitù dell'Egitto, esprimendo anche la speranza di conquistare la Palestina, e fondare in questa un Santuario al Signore.

Il secondo grande Epinicio è quello di Debora (*Giudici*, V) per la vittoria da lei e da Baraq riportata sopra Sisera, generale del re di Canaan Jabin, il quale da venti anni aveva soggiogato il popolo israelita. Dalla morte di Giosuè fino all'età di Samuele corsero tempi assai fortunosi per il popolo ebreo. Erano rallentati i vincoli che tenevano fra loro unite le tribù, dimodochè divenivano facile preda ora dell'uno, ora dell'altro dei popoli vicini, e solo quando sorgeva un vigoroso capo a ridestare l'entusiasmo della fede antica, e a riannodare nelle sue mani le forze, se non di tutte, almeno di alcune valorose tribù, il popolo ebreo godeva alcuni anni di pace e d'indipendenza. Fra questi capi del popolo, cui vien dato il nome di *Giudici* (*Shofetim*), troviamo anche l'eroina e profetessa a un tempo Debora, che aiutata dal prode Baraq, sa procurare al suo popolo la quiete e l'indipendenza per lo spazio di quarant'anni; e dopo la riportata vitto-

ria intuona un Canto, di cui bene apparisce l'alta antichità, per la forza delle imagini, per la vigoria talvolta crudele e selvaggia dei sentimenti, e per la oscurità di alcune espressioni. Anche questo Canto è stato dall'Ewald diviso in due Canti distinti,[1] e il primo sarebbe fino al verso 11, il secondo dal 12 sino alla fine. Ma mi pare che anche qui l'unità del subbietto non venga meno, per dovere ricorrere a questa ipotesi, che giudico effetto della eccessiva tendenza dei critici a frantumare gli antichi monumenti di letteratura, anche laddove non vi siamo costretti da nessuna ragione nè d'arte nè di logica. Tutto il Canto consta di 30 versi, alcuni dei quali di due, altri di tre, altri di quattro, e uno solo di cinque membretti, e a me pare di poter dividere il Canto in sei parti. Nella prima (versi 2-5) come nel Canto di Moisè, si contiene l'eccitamento al cantare, e le lodi al Signore, ma qui con allusione alla portentosa discesa sul Sinai:

2. Quando sono capi i principi d'Israele,
quando è generoso il popolo, benedite il Signore.
3. Ascoltate, o re, porgete orecchio, o principi,
io all'Eterno, io canterò,
inneggerò all'Eterno Iddio d'Israele.
4. O Eterno, quando escivi da Se'ir,
quando incedevi dai campi di Edom,
la terra tremò, anche i cieli versarono,
anche le nubi versarono acqua.
5. I monti si scossero dinanzi all'Eterno,
il Sinai dinanzi l'Eterno Dio d'Israele.

Dopo questa introduzione veramente nobile e alta, la seconda parte (versi 6-11) dipinge le tristi condizioni del popolo, *prima che Debora sorgesse come madre in Israe-*

[1] Op. cit., vol. I, pag. 178.

le, giacchè per paura dei nemici non più si battevano le strade aperte, la guerra risuonava alle porte della città, e non v' era in Israele chi prendesse nè lancia nè scudo; e da questa trista pittura si passa nella terza parte (versi 12-18) a narrare le vicende della guerra, incominciando da questa bella apostrofe:

12. Dèstati, dèstati, o Debora,
destati, dèstati, intuona il canto,
Sorgi Baraq, e prendi la preda, figlio di Abino'am.

Si nominano quindi con lode le tribù che accorsero alla guerra, e si biasimano con ironia quelle che preferirono la inerte quiete dei loro campi:

16. Perchè rimanesti fra gli ovili
a sentire il zufolar dei pastori?
tra i ruscelli di Ruben sono grandi le meditazioni del cuore.
17. Galaad se ne sta di là dal Giordano,
e Dan perchè dimora nelle navi?
Asher abita sul lido del mare,
e presso i suoi porti si posa.
18. Ma Zebulun è popolo, che arrischiò la sua vita a morire,
e Naftali sulle alture dei campi.

Quindi nella quarta parte (versi 19-23) si descrive più propriamente la battaglia:

19. Vennero i re, combatterono,
allora combatterono i re di Canaan,
in Ta'anach sulle acque di Meghiddò,
e lucro di denaro non presero.
20. Dal cielo combatterono,
le stelle dalle loro orbite,
combatterono contro Sisera.
21. Il torrente di Qishon li trascinò,
il torrente di Qedumim, il torrente di Qishon:
calpesta, o mia anima, con forza.

22. Allora batterono le unghie dei cavalli,
per il galoppo galoppo dei suoi guerrieri. [1]
23. Maledite Meroz, [2] dice l'Angelo dell'Eterno:
maledite, maledite i suoi abitanti,
perchè non vennero in aiuto all'Eterno,
in aiuto all'Eterno, coi forti.

La quinta parte (versi 24-27) è in lode di Giaele, che aveva ucciso il capitano Sisera, quando presso di lei aveva cercato asilo nella sua fuga. Noi non possiamo lodare una traditrice dell'ospitalità, tanto più che Giaele non era ebrea, ma appartenente all'orda nomade dei Chenei, benevoli sempre agl'Israeliti; ma in quel tempo in perfetta pace anche col popolo, cui Sisera apparteneva. Anzi a noi suona invero di selvaggia barbarie questa lode a Giaele; ma tutto fa d'uopo giudicare con criterio relativo ai tempi, ai luoghi ed agli uomini. Finalmente essa aveva ucciso un nemico spaventevole per gl'Israeliti, gli aveva liberati da un valoroso capitano, che, vivendo, forse avrebbe fatto risorgere l'abbattuta potenza del suo re; e però gli Ebrei senza badare troppo ai mezzi, di cui ella si era valsa, le manifestano in questo Canto la loro riconoscenza. Nè meno barbara, quantunque più giustificata, è la crudele ironia con cui si chiude il Canto nell'ultima sua parte (versi 28-31), dipingendo l'ansietà della povera madre di Sisera, che aspettava il figlio trionfante dalla battaglia e ricco di preda, e si conclude finalmente con questo verso:

31. Così si disperdano tutti i tuoi nemici, o Eterno,
E i suoi amici come il sorger del Sole nella sua forza.

[1] Nel testo ebraico colle parole: *Daharoth, daharoth abbirav*, è una bellissima armonia imitativa del galoppar dei cavalli non inferiore al tanto celebre *sonitu quatit ungula campum*.

[2] Nome d'un luogo sconosciuto, e che perciò non si può dire

Il terzo dei grandi Epinicii, che noi dobbiamo prendere in considerazione, è il Canto di David, che conservatoci, come già abbiamo detto, in due diversi luoghi del Vecchio Testamento (2 *Samuele*, XXII; *Salmi*, XVIII) ci presenta in queste due compilazioni molte diversità di lezione, dimodochè non poco si è disputato fra i critici quale dei due testi debba tenersi come originario, e darglisi quindi la preferenza. In uno scritto come questo, che non si addentra nelle ricerche di esegesi speciale, non si potrebbe prendere in esame ogni singolare varietà di lezione per farne il confronto, e quindi darne giudizio; ma nella traduzione seguiremo ora l'uno, ora l'altro dei testi, secondo ci parrà più ragionevole, notando la differenza, e anche talvolta la ragione che ci ha fatto l'una all'altra lezione preferire.

Per ciò che riguarda l'argomento del Canto, ci viene esposto in un verso d'introduzione nell'uno e nell'altro dei testi, dicendoci che David cantò questo inno, quando Iddio lo aveva liberato dalla mano dei suoi nemici e dalla mano di Saul. Nè vi è ragione, secondo me, per mettere in dubbio l'autenticità di questo titolo.[1] L'inno tanto nella sua totalità, quanto nelle sue parti, mirabilmente vi corrisponde. È vero che non vi è chiara allusione a nessun fatto speciale della vita di David; ma il rimanere a generali indicazioni, senza scendere a fatti particolari, è indole della maggior parte, se non di tutti i *Salmi*; e dall'altro lato vi si parla troppo chiaramente di un re guerriero, nel medesimo tempo che pio, e fieramente combattuto da nemici e da avversità: circostanze

sia d'una città o d'una provincia. Alcuni vorrebbero identificarlo con Merom. Girolamo fa menzione di un villaggio di nome *Merrus*, a dodici miglia da Sebaste.

[1] Vedi Ewald, op. cit., vol. II, pag. 49 e seg; Hupfeld, *Die Psalmen*, 2ª ediz., vol. I, pag. 459.

che a nessuno meglio quadrerebbero che al re David, nominato poi esplicitamente nell' ultimo verso. E se può presentare qualche difficoltà quella indicazione così precisa del titolo: « per la liberazione dalla mano di Saul, » mentre poi nel Canto non si parla in nessun modo più specialmente di questo che di altri nemici, osservò già bene l' Ewald [1] non doversi intendere che qui si canti la liberazione da Saul, come un fatto recentemente accaduto, e che dava più speciale argomento all' inno. Ma il re David, che si sentiva ormai forte sul suo trono, dopo aver corso tanti pericoli, considerando i passati eventi, non poteva fare a meno di rammentare Saul come il più pericoloso nemico che egli avesse avuto, giust' appunto perchè lo aveva combattuto nella sua prima gioventù, quando era innanzi a lui debole e inerme, e però ne faceva esplicita menzione fra tutti i suoi nemici. Per la quale stessa ragione non mi dispiace nè anche la congettura dell' antico commentatore Qimhì, il quale suppone che questo Canto sia stato scritto da David nella sua più tarda età, come un finale rendimento di grazie al Signore per i tanti ricevuti benefizii. La lingua poi è purissima, lo stile elegante ed elevato, tale da non potere indurre nemmeno il più lieve sospetto che questo Canto non appartenga alla migliore età della biblica poesia. Si divide, secondo noi, in sei parti di varia estensione. Nella prima si loda in modo generale l' Eterno, come il più valido difensore:

2. O Eterno, mia rupe, mia fortezza, mio scampo. [2]
3. Iddio della mia forza, fiderò in lui:

[1] Op. cit., loc. cit.

[2] Il testo dei *Salmi* ha un versetto di più che quello di Samuele: « Ti amerò, Eterno, mia forza ».

mio scudo, corno[1] della mia salvezza, mia difesa, mio rifugio,
mia salvezza, dalla violenza salvami. [2]
4. Celebrato invocherò l' Eterno,
e dai miei nemici sarò salvo.

A questa strofa d'introduzione ne succede un'altra, dove evidentemente si accennano in generale calamità, da cui il poeta fu liberato, per poi ritornarvi sopra più diffusamente in altra parte:

5. Chè mi circondarono onde di morte, [3]
torrenti di malvagità mi sbigottirono.
6. I lacci dell' Averno mi circondarono,
mi sorpresero insidie di morte.
7. Nell' angustia invocherò l' Eterno,
il mio Dio invocherò.
E ascolterà dal suo tempio la mia voce,
il mio grido [4] nelle sue orecchie.

Nella terza parte si passa a dipingere con terribili colori la potenza dell' Eterno, dinanzi a cui trema tutta la terra, e che ci rammenta i versi 4 e 5 del Canto di Debora, come ancora l' 8 e il 9 del Salmo LXVIII, che più innanzi esamineremo; ma mentre quei due luoghi sono tratti fugaci, che alludono alla portentosa discesa dell' Eterno sul Sinai, qui la pittura è più estesa, e il poeta vi si trattiene più a lungo, con allusione allo stesso fatto, ma più lontana.

[1] *Corno* è preso qui e in altri luoghi biblici in significato di *forza*, come arme naturale di molti animali.

[2] Le parole « mio rifugio », fino al termine del verso, mancano nel Salmo.

[3] Il Salmo ha invece: « lacci di morte »; meglio il testo di Samuele per la corrispondenza più esatta della espressione *onde* con quella che segue poi: *torrenti di malvagità*.

[4] Il Salmo aggiunge: « verrà dinanzi a lui ».

8. E si scuote e trema la terra,
i fondamenti del cielo tremano,
si scuotono, perchè egli è in ira.
9. Sale il fumo nelle sue nari,
il fuoco dalla sua bocca divora,
le braci ardono dinanzi a lui.
10. Distende i cieli, e ne discende,
e la tenebra sotto i suoi piedi.
11. E cavalca sopra un Cherubo, e vola,
e si muove [1] sulle ali del vento.
12. E pone l' oscurità intorno a sè come tenda, [2]
il nembo delle acque, [3] le nubi dei cieli.
13. Dallo splendore del suo cospetto [4] ardono braci infuocate.
14. Tuona dal cielo l' Eterno,
e l' Altissimo fa sentire la sua voce. [5]
15. E manda frecce, e li disperde,
fulmini, e gli stordisce.
16. E appaiono i letti delle acque, [6]
per il grido dell' Eterno,
per l' alito del soffio delle sue nari.

Qui ha fine questa pittura della divina Onnipotenza; e si passa alla quarta parte del Canto, dove il poeta rende grazie a Dio per averlo salvato da molti pericoli e da molti nemici, in premio della sua pietà e integrità, mentre opera diversamente coi perversi. E ora predo-

[1] Il testo di Samuele ha invece: « e appare »; lezione da non preferirsi, perchè meno esattamente corrispondente al *vola* del primo emistichio.

[2] Il Salmo, dopo la parola « oscurità », aggiunge « suo riparo », e alla parola *tenda* suffigge il pronome possessivo.

[3] Il Salmo ha invece: « l' oscurità delle acque ».

[4] Il Salmo legge: « dallo splendore del suo cospetto le sue » nubi si dileguano, grandine e braci infuocate ».

[5] Il Salmo aggiunge, ripetendo l'antecedente emistichio: « grandine e braci infuocate ».

[6] Il testo di Samuele ha invece: « del mare ».

mina il concetto morale della ricompensa data ad ognuno dalla Provvidenza secondo le sue opere:

17. Manda dall' alto, mi prende,
mi trae da acque perigliose.
18. Mi libera dal mio forte nemico,
da quelli che mi odiano, che sono più forti di me.
19. Mi sorprendono nel giorno della mia sventura,
ma l' Eterno è il mio sostegno.
20. E mi fa uscire al largo,
mi libera, perchè mi ama.
21. Mi ricompensa l' Eterno come la mia equità,
come la purezza delle mie mani mi retribuisce.
22. Perchè ho osservato le vie dell' Eterno,
e non fui empio verso il mio Dio.
23. Perchè tutte le sue leggi mi sono dinanzi,
e i suoi statuti non rigetto da me.[1]
24. E sono integro verso di lui,
e mi guardo dal mio delitto.
25. E mi retribuì l' Eterno come la mia equità,
come la mia purità [2] dinanzi ai suoi occhi.
26. Col pio ti mostri pio,
coll' uomo [3] integro, integro.
27. Col puro ti mostri puro,
col perverso, perverso.
28. E la gente umile tu salvi,
e gli occhi superbi fai abbassare. [4]

[1] Il testo di Samuele ha, invece che il pronome di prima persona, quello di terza femminile singolare, che si riferisce al nome *statuti* in ebraico femminile; nè la sconcordanza fra il plurale ed il singolare farebbe difficoltà nella sintassi poetica; ma preferisco la lezione del Salmo, per la solita ragione che il parallelismo dei due emistichii è in questa più esattamente corrispondente.

[2] Il Salmo ha invece: « come la purità delle mie mani ».

[3] Il testo di Samuele, invece che *uomo*, legge *forte;* lezione evidentemente errata per l' affinità delle due parole ebraiche *Ghebar* (uomo), e *Ghibbor* (forte).

[4] Il testo di Samuele ha invece: « e i tuoi occhi sui superbi

Con queste parole ha termine, a mio avviso, la quarta parte, per passare nella quinta a celebrare più da vicino le sue vittorie, i vantaggi riportati sopra i suoi nemici, che tutti a lui si sono umiliati, sempre però riconoscendo che agilità e forza di guerra gli è stata concessa soltanto dal Signore:

29. Ma tu sei [1] la mia luce, o Eterno;
e l'Eterno fa risplendere la mia oscurità.
30. Chè per te assalgo le schiere,
per il mio Dio travalico i muri.
31. È integra la via di Dio,
il detto dell'Eterno è puro,
egli è scudo a tutti che si affidano in lui.
32. Perchè chi è Dio oltre l'Eterno,
e chi è forte oltre il nostro Dio?
33. Iddio mi cinge di valore, [2]
e fa [3] diritta la mia via.
34. Rende i miei piedi eguali alle cerve,
e mi fa stare sulle mie alture.
35. Ammaestra le mie mani alla guerra,
e tendono le mie braccia l'arco di rame.
36. Dài a me lo scudo della tua salvezza, [4]
e la tua indulgenza mi fa grande.
37. Allarghi il mio cammino sotto di me,
e non vacillano i miei passi.

abbassi »; lezione che offre un senso men chiaro, e che toglie l'antitesi fra i due emistichii.

[1] Il Salmo ha invece: « tu accendi ».

[2] Il testo di Samuele ha invece: « Iddio mia forza, valore ».

[3] Il testo di Samuele ha altro vocabolo di difficile interpretazione, perchè non offre in questo luogo un significato nè chiaro nè semplice, e che più probabilmente potrebbe tradursi *volge*. Vedi il Rosenmüller su questo verso negli *Scolii ai Salmi*. — Di più, il *Chetib* del testo di Samuele ha *sua via* corretto nel *Qerì, mia via;* e così il suffisso pronominale alla parola *piedi* nel verso seguente.

[4] Il Salmo aggiunge: « e la tua destra mi sostiene ».

38. Inseguirò i miei nemici, e li distruggerò, [1]
e non tornerò fin che gli abbia distrutti.
39. Gli sterminerò, gli ferirò, e non risorgeranno, [2]
cadranno sotto i miei piedi.
40. E mi cingi di valore alla guerra,
fai curvare i miei ribelli, sotto di me,
41. ed ai miei nemici fai volgere dinanzi a me la cervice,
i miei avversarii io li distruggo.
42. Esclameranno, e non è chi salvi,
all'Eterno, e non risponde.
43. Gli triterò come polvere della terra, [3]
come il fango delle piazze li calpesterò, li distenderò. [4]
44. E mi hai scampato dalle contese del popolo, [5]
mi hai posto [6] a capo delle genti,
popolo che non mi conosceva mi serve.
45. La gente straniera simula verso di me, [7]
ad un cenno mi obbediscono. [8]
46. Gli stranieri illanguidiscono,
e tremano [9] dalle loro chiuse fortezze.

E dopo questa quinta parte, che è il vero epinicio, si passa all'ultima per conchiudere con una splendida lode all'Eterno, e con augurii di prosperosa e perpetua potenza al Re e alla sua dinastia:

47. Viva l'Eterno, e benedetto il mio forte,
e sia esaltato Dio rupe della mia salvezza: [10]

[1] Il Salmo ha invece: « gli raggiungerò ».

[2] Il Salmo ha invece: « li ferirò e non potranno risorgere ».

[3] Il Salmo ha invece: « come polvere dinanzi al vento ».

[4] Il Salmo, invece di questi due verbi, ha soltanto *li vuoterò*, cioè *gli spazzerò*.

[5] Il testo di Samuele ha: « mio popolo ».

[6] Il testo di Samuele ha: « mi hai conservato ».

[7] Intendi: *simula per timore*. Cf. *Deuteronomio*, XXXIII, 29; *Salmi*, LXVI, 3; LXXXI, 16.

[8] Nel Salmo il primo emistichio è posposto al secondo.

[9] Il testo di Samuele ha: « si cingono ».

[10] *Rupe* manca nel Salmo.

48. Iddio che mi concede vendette,
e fa scendere [1] i popoli sotto di me;
49. tu sei che mi salvi [2] dai miei nemici,
mi sollevi sui miei ribelli,
dall'uomo violento mi liberi.
50. Perciò ti loderò, o Eterno, fra le genti,
e al tuo nome inneggerò.
51. Fa grandi salvazioni [3] al suo Re,
usa pietà al suo Messia, [4]
a David e alla sua discendenza in eterno.

Questi tre Epinicii, sui quali sino ad ora ci siamo trattenuti, ci presentano tre momenti importantissimi nella storia del popolo ebreo. Il primo ci mostra questo popolo nel principio del suo sorgere all'esistenza di nazione, quando appena appena aveva spezzato il giogo della servitù egiziana; e siccome altro ancora non era che un'orda nomade, la quale aveva da poco conquistata la sua indipendenza, così tutto si fondava sulle future speranze di avere stabili dimore sopra una terra, che era fiducioso di conquistare. Il secondo epinicio, quantunque il popolo ebreo si trovasse già stabilito nella terra di Canaan, ce lo presenta in un'età per esso molto fortunosa, quando le conquiste sopra di quello fatte dai popoli indigeni e confinanti ne mettevano ogni momento a pericolo la politica esistenza, e però questi due Canti si risentono della fierezza dell'età primitiva di un

[1] Il Salmo legge invece: « riduce ».

[2] Il testo di Samuele ha invece: « mi fai escire ».

[3] Il testo di Samuele ha invece: torre di salvezza. Non ho notato le diversità di lezione che consistono soltanto in forme grafiche o grammaticali, senza che cambino il significato. Del resto, si vede che ho seguìto ora la lezione del libro di Samuele, ora quella dei *Salmi*, secondo credeva più conveniente.

[4] Questa parola non ha qui e in altri luoghi altro significato, che quello di Re consacrato coll'unzione.

popolo. Tutto spira in quelli forza e desiderio di guerra, non iscompagnati però dal pensiero religioso, giacchè la vittoria si riconosce come dono di Dio. È egli anzi il vero eroe, *l'Uomo di guerra*, per lui si raccolgono i prodi, per lui combattono; *Dio e Popolo* è davvero il solo grido di questi due grandiosi Canti di vittoria. Il primo dei quali è altresì mirabilmente impersonale: Moisè non vi è nè anche nominato. E fosse pure, come altri vogliono, un Canto per il trasporto dell'Area in Silò, non vi è nominato in questo caso neppure Giosuè; e ciò ne forma, secondo noi, la principale grandezza. Nel Canto di Debora la costei persona e quella di Baraq, vi appariscono, è vero, ma solo fugacemente come cosa accessoria, gli eroi sono sempre Dio e i suoi prodi. Ma nel Canto di David tutto invece si concentra sulla costui persona. È il re assoluto che di popolo non vuole saperne, Dio lo ha salvato, lo ha reso vincitore, non come re del popolo eletto, ma soltanto perchè per la sua virtù e per la sua pietà lo meritava. La poesia è altamente morale, Dio premia il buono, e punisce il malvagio, ma la grandezza nazionale è del tutto sparita. Pare proprio di sentire un Luigi XIV dell' Ebraismo, che dica: *lo Stato sono io*. E la stessa pia unzione che domina in tutto il Canto lo rende a paragone degli altri due più debole e più stibrato. L'arte poetica vi è eccellente, il gusto non ha nulla a rimproverargli, come avviene quasi sempre nelle opere d'arte aulica e cortigianesca; ma il sentimento si è affiacchito: invece di un popolo, si celebra un Re buono e pio, è vero, ma che dà nel sacerdote: e come i due antichi Canti chiudono con un pensiero altamente religioso, e quello di Moisè finisce colle solenni parole: « Dio regnerà in eterno. » e quello di Debora col pio desiderio « che gli amici del Signore splendano come il Sole, quando esce in tutta la sua for-

za, » questo Canto di David chiude invece col pensiero che sia salvo il Re e perpetua la sua dinastia.

Assolutismo che portò lo splendido, ma corrotto regno di Salomone, e quindi la divisione del popolo in due regni ora avversi ed ora alleati, ma sempre deboli e facile preda a più potenti nemici. Destino dei popoli che renunziano alla propria libertà.

CAPITOLO VI.

Dei Salmi eroici. Salmi II, LXVIII, CXLIV.

Dai tre Epinicii studiati nel capitolo antecedente, l'ultimo dei quali è anche un Salmo, siamo naturalmente condotti a parlare della prima specie di Salmi che abbiamo chiamato eroici, e come tali ci sembra dover tenere il II, il LXVIII e il CXLIV.

Nel primo di essi si minacciano i popoli e i re che non vogliono sottomettersi all'Eterno e al Re dall'Eterno prescelto; ma si consigliano e s'invitano a una sottomissione pacifica, perchè non si accenda l'ira divina, mentre invece sono beati quelli che si fidano in lui. Per un lato potrebbe apparire che questo Salmo dovesse, anzichè in questa specie, riporsi piuttosto nella seconda, cioè negli Inni di lode al Re, e difatti alcuni lo giudicano tale;[1] ma a me sembra che i veri Inni di lode al Re siano quelli, dove la persona del poeta ci apparisce diversa da quella del Re. Mentre qui è il Re stesso che parla, e non coll'intenzione di lodare sè stesso, quanto d'invitare gli altri alla sottomissione, e se non obbediscono, in nome di Dio minacciarli di guerra e di scon-

[1] Vedi Hupfeld, *Die Psalmen*, 2ª ediz., vol. I, pag. 6.

fitta. Dice, è vero, il Re per sè stesso che è chiamato figlio del Signore, e che ne ha ottenuto la promessa di dominare le genti, e di possedere i confini della terra; ma più che come un vanto e una glorificazione, è ciò narrato come un fatto che serve di giusta cagione per chiamare gli uomini ad essergli sottomessi. Per ciò ho creduto di dover annoverare questo Salmo piuttosto nella prima specie che nella seconda.

Non è forse tanto facile il fissare con esatta precisione sotto quale Re del popolo ebreo sia avvenuta questa sollevazione di popoli, contro cui il Salmo è diretto; ma da un lato l' eccellenza della lingua e dello stile, dall' altro la fierezza che spira da tutto questo Canto, ci consigliano a non attribuirlo, se non che all' età di maggiore floridezza letteraria e di maggior politica potenza, circostanze che trovansi unite nell' età di David e Salomone. Per lo che certo il Salmo è stato scritto o per l' uno o per l'altro di questi Re; ma non saprei trovare gravi ragioni che mi persuadessero piuttosto per l' uno che per l' altro.

È notevole e bello questo Salmo per una perfetta armonìa nella disposizione delle sue parti, dividendosi in quattro strofe di tre versetti ognuna. E nella prima trasportando il lettore senz'altra introduzione proprio nel seno stesso del fatto, si apostrofano popoli e principi, di cui si ripetono le ribelli intenzioni. Nella seconda si espone quanto poco l' Eterno si curi della loro sommossa, avendo già consacrato il suo Re. Nella terza il Re stesso parla delle promesse di dominio e di vittoria a lui fatte dal Signore. Nella quarta con pensiero altamente morale e pio si chiamano i re e i giudici della terra a pacifica sottomissione:

1. Perchè si agitano le genti,
e le nazioni mormorano in vano?

2. Sorgono i re della terra,
e i principi si consigliano insieme
contro l'Eterno e contro il suo Messia: [1]
3. « Spezziamo i nostri legami,
e gettiamo via le nostre catene. »

4. Chi sta in cielo se ne ride:
il Signore si fa beffe di loro.
5. Allora parlerà ad essi col suo sdegno,
e colla sua ira gli sbigottirà.
6. E Io, *dirà*, ho costituito il mio Re,
sopra Sion il mio santo monte.

7. Narrerò ciò che fu stabilito:
l'Eterno mi disse: Mio figlio tu sei,
io oggi ti ho generato.
8. Domandami, e porrò le genti in tuo possesso,
e il tuo dominio fino ai confini della terra.
9. Gli fiaccherai con verga di ferro,
come vaso d'argilla gli spezzerai.

10. E ora, o re, fate senno,
correggetevi, o rettori della terra,
11. servite l'Eterno con timore,
e gioite con tremito.
12. Adorate puramente,[2] acciocchè non si adiri, e perdiate la via.

[1] Vedi sopra, pag. 69, nota 4.

[2] Queste parole d'interpretazione così disputata fra i commentatori, erano state da me tradotte nel *Messia secondo gli Ebrei*, pag. 52: « Baciate il figlio ». Una più matura riflessione mi fa ora adottare quest'altra interpretazione, perchè la parola del testo *Bar* nel significato di *figlio* sarebbe un aramaismo poco probabile nell'età, a cui io riferisco questo Salmo. Il Meier (op. cit., pag. 360) e l'Hupfeld (4ª ediz.) propongono di leggere *Bò, in quello*, invece del comune *Bar*. Avverto inoltre che, per quanto concerne l'interpretazione messianica di questo e di altri Salmi, non ho creduto doverne fare cenno in questi miei studii che hanno un intendimento solo letterario, perchè me ne riferisco intieramente a ciò che ne ho detto nel citato libro, parte I, § 2.

Perchè si accende per poco la sua ira:
Beati quelli che confidano in lui.

Il secondo dei Salmi da noi chiamati eroici, il LXVIII, è d'interpretazione assai più difficile tanto per fissare il generale argomento, quanto per trovare con sicurezza il significato di certi particolari. Pare che i pensieri restino slegati con poca o punta connessione fra le diverse parti di questo Salmo, sicchè alcuni hanno supposto che ci sia giunto in uno stato frammentario, nè si possa ormai ristabilire nella sua primitiva integrità; e il Michaelis, [1] che pure lo risguarda come uno dei più bei luoghi della poesia biblica, dopo aver dato la traduzione di una parte, rinunzia a darla del rimanente, perchè vedeva esservi difficoltà insormontabili, specialmente per ritrovare la connessione dei pensieri. Ma, come bene osserva il De Wette, la poesia lirica si permette rapidi passaggi dall'una all'altra idea senza nemmeno avvertirli. Il nesso è lasciato cogliere dal lettore, per il quale si rende tanto più difficile a scoprirsi, quanto è più lungo il tempo che dall'età del poema lirico lo divide, e quanto è più diverso il genio e il gusto letterario del popolo, presso il quale veniva composto. Però ci sembra che questo Salmo si possa giudicare uno nel suo argomento e nella sua forma, malgrado delle difficoltà che sempre restano a perfettamente intenderlo, e che forse meglio che da altri furono superate dall'Herder. [2]

In quanto all'occasione e all'argomento di questo Salmo, alcuni [3] osservando che le parole, con cui esso comincia, sono simili a quelle da noi già altra volta rife-

[1] Vedi le note alla Prelezione 27ª del Lowth.
[2] *Vom Geist der Ebraïschen Poesie*, Zweiter Theil, III.
[3] De Wette, Introduzione a questo Salmo, 4ª ediz.

rite,[1] colle quali si accompagnava nel suo partire l' Arca del patto, hanno creduto che questo Salmo sia stato cantato nel trasferire l' Arca dalla casa di Obed a Gerusalemme.[2] Ma in tutto il Salmo si parla tanto di guerra e di nemici vinti, da credere che l' argomento e l' occasione di un tale Canto non sia solo un fatto così pacifico e d' indole esclusivamente religiosa come il trasferimento dell' Arca da un luogo all' altro. Potrebbe essere stato cantato questo Salmo nel ritorno dell' Arca, dopo qualche gloriosa impresa militare e avere riportato vittoria sopra i nemici; ma sia o no un Canto trionfale che accompagnava l' Arca santa, cosa che chiara non risulta da nessun luogo del Salmo, è certo un Canto di vittoria e di argomento guerresco. Ma resta ora a fissarne l' età, se non si può il preciso fatto che gli diede argomento. L' Ewald, che giudica questo Salmo privo di ogni originalità, ma accozzo di varii passi imitati da più luoghi del Vecchio Testamento, vede in esso un componimento di bassa età, e vuole che sia stato scritto per la consacrazione del secondo Tempio. Il Böttcher lo vorrebbe scritto ai tempi del re Ezechia per la disfatta dell' esercito di Sennacherib, e per lo stesso argomento lo dice scritto anche il Qimhì, ma con ispirito profetico fino dai tempi del re David. Il Thenius e l' Hitzig lo riardano, questi fino al re Giosafat, e quegli fino a Josia, l' Hupfeld fino al ritorno dall' esilio di Babilonia, e finalmente il Reuss e l' Olshausen con istranezza di opinione fino ai tempi dei Seleucidi. Io non vedo per altro nessuna ragione per non mantenere in questo caso l' opinione tradizionale che lo riferisce ai tempi di David. E in primo luogo il vedere nominate le tribù di Zebulun e Naftalì a lato a quelle di Giuda e di Beniamino, deve

[1] Vedi sopra, pag. 44: cf. *Numeri*, X, 35.
[2] Cf. 2 *Samuel*, VI, 12-18.

farci credere che il Salmo non può essere stato scritto dopo il regno di Salomone. Mentre dall' altro lato il tono guerresco e veramente eroico di tutto il Salmo pare più conveniente allo spirito militare dei tempi di David, che non a quelli pacifici del suo figliuolo. Nè mi pare grave difficoltà quella presentata dal De Wette contro coloro che lo giudicano dell' età davidica, l' essere mentovato il Tempio di Gerusalemme (v. 30); perchè se David non aveva ancora edificato il Tempio, aveva certa speranza che lo avrebbe edificato il suo figliuolo, e nel magnificare la gloria del regno ebreo poteva benissimo anche con poetico entusiasmo cantare che i Principi avrebbero in avvenire portato doni al Tempio di Gerusalemme. È per noi adunque questo Salmo, come per l' Aben Ezra e il Rosenmüller, un Canto di vittoria del re David, e senza seguire una troppo minuta divisione in istrofe che alcuni dei critici moderni hanno voluto sempre trovare, ma che non in tutti i luoghi è giustificata dalla verità del fatto, il Salmo si può dividere in tre parti principali. Nella prima si magnifica in generale la potenza e la giustizia di Dio (vv. 2-7). Nella seconda si descrive la guerra, la battaglia, la potenza di Dio come vincitore dei nemici, e il ritorno trionfale dei guerrieri, sicchè i vinti porteranno doni e tributi (vv. 8-32). Nella terza si dice che tutti i regni loderanno il Signore, il quale però è Dio d' Israele, cui concede forza e potenza:

2. Sorga Iddio, si dispergano i suoi nemici,
   e fuggano i suoi avversarii dinanzi a lui.
3. Come si disperde il fumo, li disperda;
   come si strugge la cera dinanzi al fuoco,
   si disperdano gli empi dinanzi a Dio.
4. Ma i giusti si rallegrano e gioiscono dinanzi a Dio,
   e giubilano di letizia.
5. Cantate a Dio, inneggiate al suo nome,

preparate la via a chi cavalca nei deserti,
Dio è il suo nome, e gioite dinanzi a lui.
6. Padre degli orfani, giudice delle vedove,
è Dio nella sua santa abitazione.
7. Dio riconduce i dispersi nelle loro case,
fa escire i prigionieri in luoghi fertili,
ma gli oppressori abitano luogo arido.

8. O Dio, quando tu esci dinanzi al tuo popolo,
quando tu incedi nel deserto, [1]
9. la terra trema,
anche i cieli gocciano dinanzi a Dio,
questo Sinai dinanzi a Dio, Dio d'Israele.
10. Pioggia fertilizzante fai gocciare, o Dio:
la tua eredità [2] era esausta, tu l'hai ristabilita.
11. La tua gente abita in quella,
sostieni con la tua bontà il povero, o Dio.
12. Il Signore ispira il detto
a quelli che annunziano in grande turba:
13. « I re degli eserciti fuggono, fuggono,
ma la donna che abita in casa divide la preda.
14. Vi coricate forse tra gli ovili, [3]
come ale di colomba ricoperte d'argento,
e le cui penne sono gialle come l'oro? »
15. Quando Iddio dispergeva colà i re,
nevicava in Zalmon. [4]

[1] Qui occorre nel testo la parola *Selah*, che non traduco, come nemmeno in altri luoghi nè questa nè altre parole, che hanno solo un significato musicale: la spiegazione ne sarà data più innanzi. (Vedi cap. XX.)

[2] Cioè: la terra della Palestina travagliata dalle guerre.

[3] Rimprovero a tutti quelli che o timidi o inerti non presero parte alla guerra, e che rammenta il v. 16 del Canto di Debora. Segue poi un'ironica pittura di questi dappoco che stavano a vagheggiarsi come colombi, piuttosto che andare a combattere.

[4] Cioè, era rigido inverno, circostanza che rende tanto più lodevole il valore dei combattenti. Del resto, questi passi molto oscuri sono da altri interpreti in altri modi intesi.

16. O monti di Dio, o monte di Basan!
o monte gibboso, o monte di Basan!
17. perchè saltellate, o monti gibbosi?
il monte Iddio ha desiderato per sua sede;
anche l'Eterno vi abiterà per sempre. [1]
18. I carri di Dio sono a miriadi, a doppie migliaia,
il Signore è fra quelli, Sion nella Santità.
19. Salisti in alto, predasti la preda,
prendesti doni tra gli uomini,
e anche i ribelli vogliono abitare presso l'Eterno Dio.
20. Benedetto il Signore ogni giorno:
se ci opprimono, Dio è la nostra salvezza.
21. Iddio è per noi, Dio della salvazione,
e l'Eterno Signore fa scampare dalla morte;
22. ma Dio ferisce il capo dei nemici,
la chiomata cervice di chi cammina nelle proprie colpe
23. Dice il Signore: Dal Basan riporterò,
riporterò dalle profondità del mare,
24. acciocchè tu bagni i tuoi piedi nel sangue,
la lingua dei tuoi cani in quello dei tuoi nemici.
25. Videro le tue vie, o Dio,
le vie del mio Dio, del mio Re santo.
26. Venivano innanzi i cantori, seguivano i sonatori
in mezzo alle fanciulle che battevano il cembalo.
27. Nelle adunanze benedite Iddio,
il Signore, dalla sorgente d'Israele.
28. Colà è Benjamino il piccolo che signoreggia,
i principi di Giuda colle loro schiere,
i principi di Zebulun, i principi di Naftali.
29. Iddio ha comandato la tua forza:
la forza di Dio ha ciò operato per noi.
30. Dai tuoi tempii presso Gerusalemme,
a te porteranno i doni.
31. Sgrida la fiera del canneto,

[1] A tutti gli altri monti Dio ha preferito per sua sede quello di Sion, come poi dice chiaramente nel v. 18.

la turba dei tori coi vitelli dei popoli [1]
che si prostra con piastre d' argento:
disperdi i popoli che amano la guerra.
32. Verranno i magnati dall' Egitto,
l' Etiopia accorrerà colle sue mani a Dio.

33. O regni della terra, cantate a Dio,
inneggiate al Signore,
34. a chi cavalca negli alti cieli,
che farà suonare la sua voce, voce potentissima.
35. Date onore a Dio;
sopra Israele è la sua magnificenza,
la sua forza nei cieli.
36. Sei terribile, o Dio, dal tuo Santuario,
o Dio d' Israele.
Egli darà forza e potenza al popolo,
Benedetto Iddio.

Anche il Salmo CXLIV, che è il terzo e l'ultimo dei Salmi eroici, non è concordemente spiegato dagl' interpreti. Gli antichi commentatori ebrei e il Rosenmüller lo reputano davidico, come vuole l' iscrizione ebraica e quella delle antiche versioni. Al contrario i più dei moderni critici lo giudicano di età molto bassa, e lo fanno posteriore all' esilio, oltrechè il Muntinghe, il Knapp, l' Ewald e l' Hupfeld, sostengono che questo Salmo nella sua forma presente manchi di unità di soggetto, essendo i versi 1-11 un Canto di guerra, e i versi 12-15 un Inno di rendimento di grazie per il felice stato del popolo; e l' Ewald fra gli altri pone fra questi due canti una non piccola differenza di età, attribuendo questo secondo al regno di Salomone. Ma è poi tanto

[1] Sotto l'imagine di questi animali sono rappresentati gli altri popoli, che vengono poi a prostrarsi pagando tributi *con piastre d' argento*.

contrario alle leggi di unità richiesta in un lirico componimento, che il poeta dopo aver parlato di guerra, e della salvezza che Dio concede al suo Re, passi con volo un po' ardito a dipingere con compiacenza lo stato prospero del popolo, che segue alla vittoria ottenuta sui nemici? Quante Odi di Pindaro e d'Orazio hanno talvolta fra le loro parti un nesso non meglio unito di quello che ci si presenta fra le due parti di questo Salmo? Che però noi crediamo dover mantenere unito come ce lo hanno tramandato il testo ebraico e le antiche versioni, e non vediamo nemmeno nessuna ragione di porlo fuori della età davidica, non vi essendo nessuna allusione a tempi posteriori. Il Salmo bene si divide in quattro parti. La prima (vv. 1-4) contiene una lode a Dio come maestro di guerra e sicura difesa, e un pio pensiero sulla nullità dell'uomo, a cui Dio nella sua bontà provvede: pensiero che ricorda il Salmo VIII, v. 5. La seconda (vv. 5-8) descrive, come già abbiamo visto in altri Salmi, la potenza di Dio come Signore del fulmine, che può quindi tanto meglio abbattere gli stranieri nemici. La terza (vv. 9-11) è l'Inno di grazia per l'ottenuta salvezza. La quarta (vv. 12-15) la descrizione delle felici condizioni del popolo, che chiama beato perchè il suo Dio è l'Eterno:

1. Benedetto l'Eterno mio forte,
   che ammaestra le mie mani alla battaglia,
   le mie dita alla guerra.
2. Mia pietà e mia forza, mia difesa e mio rifugio,
   mio scudo, in lui spero, che fa scendere i popoli [1] sotto di me
3. O Eterno, che cos'è l'uomo? e pure tu vi pensi:
   il figlio dell'uomo? e pure tu ne fai stima.

[1] Preferisco con molti interpreti la lezione plurale: *i popoli* a quella più comune: *mio popolo*.

4. L'uomo alla vanità si assomiglia,
i suoi giorni come ombra che passa.

5. O Eterno, distendi il cielo, e discendi,
tocchi i monti, e fumano.
6. Lanci il fulmine, e li disperdi,
mandi le tue saette, e li stordisci.
7. Manda la tua mano dall'alto,
liberami, e salvami da acque precipitose,
dalla mano degli stranieri.
8. La cui bocca parla invano,
la cui destra è falsa.

9. O Dio, un canto nuovo ti canterò,
con nablio decacordo inneggerò a te,
10. che dài salvezza ai re,
che liberi David tuo servo da spada nemica.
11. Liberami e salvami dalla mano degli stranieri,
la cui bocca parla invano,
la cui destra è falsa.

12. Mentre i nostri figli come piante crescono nella loro gioventù,
le nostre figlie come colonne angolari tagliate a disegno di palazzo.
13. Le nostre celle sono piene, se ne traggono più alimenti,
le nostre greggie producono a migliaia e miriadi nei nostri prati.
14. Le nostre greggie sono onuste,
non vi è aborto, nè parto acerbo,
nè grido nelle nostre piazze.
15. Beato il popolo che spera in lui,
Beato il popolo, di cui l'Eterno è Dio.

Questi Canti di guerra, che fino a qui abbiamo esaminati, ci fanno conoscere come non mancava nel popolo

ebreo un forte sentimento guerresco, e veramente eroico. Era, è vero, questo sentimento sottomesso e subordinato a quello religioso, ma anzichè divenire perciò più fiacco, si faceva al contrario più forte e più nobile. E piace altresì in questi due ultimi Canti, che noi stimiamo dell'età davidica, vedere a lato alle lodi del Re, tornare a comparire in tutto il suo splendore anche il concetto popolare. Perchè nel Salmo LXVIII si lodano le tribù più valorose, il Dio che si celebra è non solo il Dio di David, ma il Dio d'Israele, cui concede forza e potenza; e nel Salmo CXLIV se s'implora per il Re l'aiuto divino, si termina poi col chiamare beato il popolo tutto.

CAPITOLO VII.

Dei Salmi di lode al Re. Salmi XX, XXI, CX, LXXII, CXXXII.

Dopo che il popolo ebreo si era costituito in regno, e, morto Saul in una sventurata battaglia contro i Filistei, David riescì a formare uno Stato forte e temuto, la persona del Re divenne non solo molto rispettata, ma anche se ne formò qualche cosa d'ideale e di divino. Questo tipo doveva essere quindi cantato nella lirica poesia degli Ebrei, tanto più che dalla persona del Re non si disgiungeva anche un carattere altamente religioso. Dio stesso aveva prescelto David per Re del suo popolo; il profeta e sacerdote Samuele lo aveva coll'unzione consacrato prima della sua morte; e in David era stata prescelta ancora tutta la sua dinastia per reggere i destini del popolo ebreo, che le aspirazioni profetiche facevano predire altamente magnifici. Abbiamo però un certo numero di Salmi dedicati al Re, ove si canta la

sua gloria, si celebra come prescelto da Dio, si augura la vittoria sopra i suoi nemici, gli si predice che i popoli tutti ne riconosceranno la supremazia, e si loda ancora la sua pietà, la sua giustizia, si descrive finalmente il felice stato del popolo a lui sottomesso.

Dei cinque Salmi che noi abbiamo di questa specie, credo che quattro (il XX, XXI, CX, CXXXI) siano stati scritti a gloria di David; e uno (il LXXII) per il suo figliuolo Salomone.

I primi tre si presentano d'indole molto affine, imperocchè augurano egualmente al Re la vittoria sopra i suoi nemici, la quale non può mancare, fidando nell'aiuto divino.

Per altro nel Salmo XX troviamo più tranquillità, e si restringe a dire dei nemici che « si curvarono e caddero; » mentre nel XXI la fierezza è maggiore, e si vuole che il fuoco li divori, che si disperda la loro progenie dai figli dell'uomo, e nel CX poi che le nazioni nemiche siano piene di cadaveri, che i feriti riempiano vasto campo. Ma in tutti tre è grande la gloria che al Re si attribuisce. Imperocchè nel XX si dice che Dio risponderà ai desiderii di lui, ne accetterà i sacrifizii, e lo salverà come monarca da lui consacrato. Nel XXI che Dio ha posto sul suo capo un'aurea corona, che gli ha conceduto vita lunghissima, che lo ha adornato di gloria e decoro; e finalmente nel CX, esaltando il Re al di sopra di quanto mortale può essere glorificato, si dice che l'Eterno lo fa sedere alla sua destra, fino a che i suoi nemici saranno abbattuti.

Non vi è ragione per mettere in dubbio che questi re Salmi appartengano all'età davidica, quantunque modernamente alcuni critici ne abbiamo dubitato. E fra questi l'Ewald vede nei Salmi XX e XXI due Canti posteriori allo scisma di Samaria, e quello scritto per un

Re di Giuda, questo per un Re delle dieci tribù. Ma non vi è frase in questi due Salmi che faccia credere con qualche ragionevole fondamento che siano stati scritti in tempi posteriori a David. E però coi commentatori ebrei e col Rosenmüller, col De Wette e col Bunsen io credo questi due Salmi scritti in lode di David, come anche il Salmo CX, il quale dall'Ewald è riconosciuto appartenere all'età davidica, ma qui invece è il De Wette che lo attribuisce a età più recente, riferendolo al re Uzia. Anch'egli per altro senza poter trovare nel Salmo stesso qualche chiara allusione a tempi posteriori al re David, e però si contenta di dare la sua opinione soltanto come verosimile.

Del Salmo XXI abbiamo già dato la traduzione (pag. 30); tradurremo perciò qui soltanto il XX e il CX.

Quello si divide in due parti: 1ª (vv. 2-6) augurii di felicità al Re per l'adempimento dei suoi desiderii; 2ª (vv. 7-10) espressione di gioia per l'ottenuta salvezza, concludendo con una preghiera a Dio. Il Knapp, il Dathe, l'Ewald vorrebbero che questo Salmo fosse stato cantato alternativamente, e sono concordi nel credere i primi sei versi cantati dal popolo; ma per l'Ewald i vv. 7-9 sarebbero cantati dal sacerdote, e solo il v. 10 di nuovo dal popolo; mentre il Knapp e il Dathe vedono nel v. 7 la risposta del Re, e nel rimanente del Salmo la ripresa del popolo. Più savii ci sembrano il De Wette e il Bunsen, che si contentano di dividere il Salmo nelle due accennate parti:

2. Ti risponderà l'Eterno nel giorno di angustia,
   t'innalzerà il nome del Dio di Giacobbe.
3. Manderà il tuo aiuto dal Santuario,
   e da Sion ti sosterrà.
4. Rammenterà tutte le tue offerte,
   e il tuo olocausto ridurrà in cenere.

5. Concederà a te secondo il tuo cuore,
e tutti i tuoi consigli adempirà.
6. Canteremo nella tua salvezza,
nel nome del nostro Dio alzeremo il vessillo,
adempirà l'Eterno tutti i tuoi desiderii.

7. Ora conosco che ha salvato l'Eterno il suo Messia:
gli risponde dai suoi santi cieli,
con le prodezze della salvezza della sua destra.
8. Questi pei carri, quelli per i cavalli,
ma noi per il nome dell'Eterno nostro Dio ci glorifichiamo.
9. Quelli si curvarono e caddero,
ma noi siamo sorti, e ci siamo sostenuti.
10. O Eterno, salva,
il Re ci risponderà [1] nel giorno che t'invochiamo.

Il Salmo CX si può dividere in tre parti: 1ª (vv. 1-2) augurii al Re per i beneficii e per la gloria che Dio gli concederà; 2ª (vv. 3-4) sottomissione volontaria del popolo, come era stato promesso da Dio; 3ª (vv. 5-7) descrizione della battaglia e della vittoria:

1. Dice l'Eterno al mio Signore: Siedi alla mia destra,
fino a che avrò posto i tuoi nemici sgabello ai tuoi piedi.
2. Lo scettro della tua forza manderà l'Eterno da Sion;
signoreggia in mezzo ai tuoi nemici.

3. Il tuo popolo è generoso nel giorno che il tuo esercito si
racccoglie con santo adornamento:
dal seno dell'aurora a te viene la rugiada della tua gioventù.
4. Ha giurato l'Eterno, e non si pente;

[1] Così traduco secondo l'accentatura massoretica e l'interpretazione del Qimhì, intendendo per *Re Iddio*. I LXX e la *Vulgata*, e quasi tutti i critici moderni, intendono invece: « O Eterno, salva il Re, egli ci risponderà, ec. ».

tu sei sacerdote in Eterno,
secondo il modo di Melchisedech.

5. Il Signore alla tua destra
ferì nel giorno del suo furore i re.
6. Giudicherà le nazioni, empiendole di cadaveri,
ferirà le teste su vasta terra.
7. Per via berrà del torrente,
quindi innalzerà il capo.

Nel verso 4 si accenna alla doppia indole di Re e Sacerdote che avrebbe il prescelto da Dio, e perciò si dice che egli sarebbe come quel Melchisedech, di cui è parola nel *Genesi* (XIV, 18), e che ci vien rappresentato come il tipo del Re pio e santo.

Nell' ultimo verso poi si accenna, con bel modo, una circostanza atta a farci conoscere il valore del Re alieno da ogni molle delicatezza, e che come un gregario soldato si contenta, quando è stanco e assetato, di ristorarsi, bevendo a un torrente qualunque che incontra per via, per riprendere poi la sua marcia vittoriosa.

E qui alcuno potrebbe domandare, perchè questi tre Salmi non sono stati da noi compresi nella prima specie dei Salmi eroici, giacchè anche in questi si parla di guerra e di nemici vinti. Ma si osservi che in quelli si celebra e si canta la vittoria stessa, ed è lo stesso eroe vincitore che si dirige a Dio colle parole del suo Canto; mentre in questi tre Salmi apparisce la persona del poeta diversa da quella del Re lodato; lodato qui per il suo valore in guerra, e per la riportata vittoria, come nei due Salmi, che ora esporremo, per altri pregi o per altri fatti. E però, siccome questi regii Salmi hanno molta importanza nella storia delle idee che andavano a mano a mano svolgendosi presso il popolo ebreo, abbiamo creduto di dovere in essi comprendere anche questi tre Canti; impe-

rocchè, se pure vi si parla di guerra e riportata vittoria, il concetto principale per altro è quello di glorificare e celebrare il Re; e talvolta ancora con tale poetica esagerazione da farlo quasi apparire più che mortale.

Invece il Salmo LXXII, se la gloria attribuita alla persona del Re è egualmente grande, ci rappresenta però un' età di tranquillità e di pace. I popoli sono sottomessi a questo Re e gli portano tributi e doni, ma più come a Re giusto e pacifico, che come a guerriero e conquistatore. Imperocchè i poveri, i miseri, gli oppressi trovano in lui chi li protegge e ne migliora le sorti. La terra è fertile, vi è abbondanza di tutto, ricchezza compiuta; il nome del Re è splendido, tutti sono benedetti per causa sua, tutti quindi lo predicano beato. Tale pittura di quieta felicità non può meglio convenire che ai tempi di Salomone, cui lo riferiscono il titolo del testo ebraico, quello dei *LXX* e della *Vulgata,* e così non pochi commentatori fra gli antichi e i moderni; quantunque fra questi l'Ewald lo voglia dedicato al re Josia. [1]

Il Salmo si divide in cinque parti: 1ª (vv. 1-4) vi vien celebrata la giustizia e la bontà del Re; 2ª (vv. 5-8) la prima benefica conseguenza sarà che il suo regno si estenderà nelle genti più lontane; 3ª (vv. 9-11) la seconda che tutti gli faranno omaggio; 4ª (vv. 12-14) si torna a parlare della giustizia del Re nella difesa degli oppressi; 5ª (vv. 15-17) si celebra la gloria del Re, e si descrive la felicità universale: [2]

1. O Dio, la tua giustizia al Re concedi,
   e la tua equità al figlio del Re.

[1] Cf. *Messia presso gli Ebrei*, pag. 61 e seg.

[2] Non faccio qui parola dei vv. 18-20, che formano la *Doxologia:* perchè delle *Doxologie* come dei titoli dei *Salmi* si tratterà più innanzi. (Vedi cap. XX.)

2. Giudicherà il tuo popolo con equità,
e i tuoi poveri con giustizia.
3. Produrranno i monti pace al popolo,
e i colli equità.
4. Giudicherà i poveri del popolo,
salverà i figli del misero,
e abbasserà l'oppressore.

5. Ti temeranno per quanto si estende il Sole,
e ogni dove splende la Luna da secolo in secolo.
6. Scenderà come pioggia sopra l'erba tagliata,
come grosse goccie che stillano in terra.
7. Fiorirà nei suoi giorni il giusto,
e grande pace fino a che esisterà la Luna.
8. Signoreggierà da un mare all'altro,
e dai fiumi fino ai termini della terra.

9. Davanti a lui si chineranno i selvaggi,
e i suoi nemici lambiranno la polvere.
10. I re di Tarsis[1] e delle isole porteranno presenti,
i re di Saba[2] e di Seba[3] verranno con doni.
11. Si umilieranno a lui tutti i re,
tutte le genti lo serviranno.

12. Perchè libera il misero che esclama,
il povero che non ha chi lo aiuti.
13. Ha compassione del povero e del misero,
e le anime dei bisognosi salva.
14. Dalla frode e dalla violenza redime la loro anima,
ed è pregiato il loro sangue dinanzi ai suoi occhi.

15. Così vivranno, e daranno a lui dell'oro di Saba,
faranno orazione per lui di continuo,
ogni giorno lo benediranno.

[1] Probabilmente Tartesso di Spagna, colonia dei Fenici.
[2] Regione dell'Arabia abitata dai Sabei.
[3] Si crede fosse un paese dell'Etiopia.

16. Sarà abbondanza di grano nella terra,
nella cima dei monti si agiteranno come gli alberi del Libano i suoi prodotti,
e il popolo fiorirà nella città come erba della terra.
17. Sia il suo nome in eterno:
dinanzi al Sole si rigenererà il suo nome,
saranno in lui benedette
tutte le genti, lo chiameranno beato.

Il Salmo CXXXII è anch' esso di lode al Re, ma con una tendenza più esclusivamente religiosa. L' idea predominante è la edificazione del Tempio, proposta da David, e di cui fu rimandata l' esecuzione ai tempi di Salomone. Quindi si glorifica non solo David, ma anche la sua dinastia, purchè i discendenti di lui continuino a camminare nelle vie del Signore. E insieme colla dinastia davidica è glorificata ancora Sionne come sede preferita da Dio. Mi sembra però da seguirsi l' opinione di coloro [1] che vedono in questo Salmo un Canto per la consacrazione del Tempio di Salomone, a cui vedo una chiara allusione nelle parole del v. 11: « dal frutto del tuo ventre porrò sul trono. » E però non mi pare abbia troppo ragionevole fondamento l' opinione di altri, [2] che vogliono questo Salmo scritto ai tempi di Zerubabele, e molto meno poi quella di chi lo ritarda fino ai tempi Maccabaici. [3] È vero che questo Salmo è compreso fra quei quindici intitolati in ebraico: *Cantici di Ma'aloth*, la quale parola è d' incerta interpretazione, e i più si accordano nel credere che questi Salmi siano stati cantati nel ritorno degli esuli da Babilonia, specialmente quando convenivano al Tempio nelle feste. Ma ancorchè, come noi crediamo, questa interpretazione

[1] Rashì, Aben Ezra, Qimhì, Rosenmüller, De Wette.
[2] Ewald, Bunsen, Hupfeld.
[3] Hitzig.

sia la più probabile, tutti sono concordi nel riconoscere che questo Salmo differisce assai per il contenuto dagli altri quattordici, coi quali nella divisione presente dei *Salmi* forma un sol gruppo. E perciò è da risguardarsi come appartenente ad altra età; quantunque poi, come ragionevolmente suppone il Rosenmüller, sarà stato cantato anche dai reduci da Babilonia per la consacrazione del secondo Tempio, e allora gli sarà stato posto titolo eguale agli altri quattordici Salmi. Questo Canto si divide in quattro parti: 1ª (vv. 1-5) si prega Dio di ricordarsi di David per il suo pio voto di edificare il Tempio; 2ª (vv. 6-10) si esprime la speranza di vedere il Tempio già consacrato per pregarvi, e perchè i sacerdoti vi officino; 3ª (vv. 11-13) promessa di Dio a David di rendere perpetua sul trono la sua dinastia in Sion eletta come sua sede; 4ª (vv. 14-18) gloria e prosperità di Sion coi suoi sacerdoti e sotto il regno davidico:

1. Rammenta, o Eterno, per David, tutta la sua contrizione.
2. Che giurò all'Eterno,
   fece voto al forte di Giacobbe:
3. Non verrò nella tenda della mia casa,
   non salirò sul letto del mio riposo,
4. non concederò sonno ai miei occhi,
   nè alle mie palpebre sonnolenza,
5. fino a che non troverò luogo all' Eterno,
   abitacolo al forte di Giacobbe.

6. Ecco l'abbiamo udito in Efrat,
   l'abbiamo trovato nei campi di Ja'ar.[1]

[1] Per *Efrat* si può intendere qui verosimilmente la città di *Silò*, che era nella tribù di Efraim, giacchè si trova usato *Efrati* per *Efraimita* (*Giudici*, XII, 6, 1; *1 Samuel*, I, 1; *I Re*, XI, 26); e pei campi di Ja'ar, la città detta *Qirjath Je'arim*, due luoghi dove l'Arca del patto fu posta prima che fosse trasferita a Gerusalemme. (Cf. De Wette nelle note a questo Salmo.)

7. Verremo nei suoi tabernacoli,
ci umilieremo allo sgabello dei suoi piedi.
8. Sorgi, o Eterno, nella tua sede,
tu, e l'Arca della tua potenza.
9. I tuoi sacerdoti si vestiranno di equità,
e i tuoi pii canteranno.
10. Per amore di David tuo servo,
non far retrocedere la presenza del tuo Messia.

11. Giurò l'Eterno a David il vero,
non se ne pentirà:
dal frutto del tuo ventre io porrò uno sul tuo trono.
12. Se osserveranno i tuoi figli il mio patto,
e questa legge che loro insegno,
anche i loro figli in perpetuo
sederanno sul tuo trono.
13. Perchè ha eletto l'Eterno Sion,
l'ha desiderata per sua sede.

14. Questa è la mia sede in eterno,
qui starò, chè l'ho desiderata.
15. Il suo vitto benedirò,
i suoi poveri sazierò di pane.
16. I suoi sacerdoti vestirò di salvezza,
i suoi pii canteranno.
17. Colà farò fiorire la potenza di David,
preparerò la luce del mio Messia.
18. I suoi nemici coprirò di vergogna:
e sopra di lui germoglierà la sua corona.

Ed ora si osservi per concludere intorno a questi Salmi di lode al Re, come la costui persona ci viene offerta sotto tre aspetti gloriosissimi. In tre di questi Canti, come guerriero ed eroe vincitore di nemici; in un altro, come Re giusto e pio che sa farsi amare da sudditi e stranieri per bontà ed equità; in questo ultimo finalmente, come dominato dal pensiero religioso di

fondare un centro di culto a quel Dio che lo aveva innalzato sul trono, e da cui sperava aiuto, perchè la sua dinastia salda vi si mantenesse.

CAPITOLO VIII.

Dei Canti di rendimento di grazie. 1° Per riportata vittoria: il Canto così detto di Anna, e il Salmo IX. — 2° Per individuali beneficii: il Canto di Ezechia, il Canto di Giona, i Salmi XXX, XL (LXX), CXVI. — 3° Per beneficii conseguiti dal popolo ebreo: Salmi CXXIV, LXXXV, CXXVI, CVII, CXXII (CVIII).

In una poesia dominata principalmente dal sentimento religioso, come abbiamo detto che si mostra la poesia biblica, devono avere una parte importante i Canti di rendimento di grazie al Signore per ottenuti beneficii, tanto privati quanto pubblici. Difatti, oltre un certo numero di Salmi che appartengono a questa specie di lirica, abbiamo ancora nei libri storici e profetici tre Canti della medesima specie. E primo ci si presenta quello così detto di Anna. (*1 Samuel*, II, 1-10.)

1° Tutti sanno che questa donna dolente per non avere figliuoli, tanto più che l'altra moglie del suo stesso marito era ricca di prole, fece a Dio ferventissima preghiera, affinchè cessasse la sua sterilità, promettendo come voto che il figlio, il quale da lei nascerebbe, sarebbe sacro al culto divino. La grazia le fu concessa, ed appena il figliuolino fu in età da potere essere condotto al Tabernacolo in Silò, la pia donna compiè il suo voto. E qui l'autore, o compilatore dei libri di Samuele, pone in bocca ad Anna un inno bellissimo in sè stesso considerato; ma che ha pochissima relazione col fatto, per cui

si vorrebbe fosse stato pronunziato, e che sembra il meno adatto sulle labbra di una donna, che vuole ringraziare Dio della prole concessale. Imperocchè vi si parla di nemici vinti (v. 1), di archi spezzati (v. 4), della vanità della forza umana (v. 9), e si dice che Dio tuonerà contro i suoi ribelli (v. 10). Si aggiunge, è vero, in un sol punto che « la sterile ha partorito sette figli, mentre la ricca di prole è stata orbata; » solo concetto in tutto questo Canto che possa convenire all' occasione, cui si vuol riferire; ma questo pensiero che dovrebbe essere principale e dominante, se il Canto fosse stato recitato da Anna, ci apparisce soltanto come accessorio in una sequela di cinque antitesi, che tendono a celebrare la Provvidenza divina, la quale a suo piacere avvicenda le alterne sorti, proprio come dice il poeta:

Oltre la defension dei senni umani.

E ciò poi che è più concludente, si prega nella fine di quest' inno per la potenza e la gloria del Re; ma Re non era in Israele, quando Anna ebbe il desiderato figliuolo, e non poteva per conseguenza essa parlarne come di cosa presente. Lasciamo pure credere a chi vuole la previsione anche certa e particolareggiata del futuro; ma non si può mai concedere che questa giunga a tal punto da divenire una storia anticipata di avvenimenti non accaduti. Per la qual cosa, se in altri luoghi poetici del Vecchio Testamento abbiamo preferito seguire l'opinione tradizionale, qui non possiamo fare a meno di sentire tutta la forza delle obbiezioni contro a quella mosse dalla critica dei moderni, e concludiamo con la maggior parte di questi, che il Canto non può essere di Anna. Dall'altro lato però dobbiamo confessare, che se la critica è potente per distruggere, è talvolta impotente per riedificare, ed è facile il negare, ma è difficile poi il giun-

gere ad altra conclusione affermativa che tolga tutti i dubbii, e ne lasci intieramente appagati.

Così nel caso nostro, se noi domandiamo: dacchè questo Canto non è di Anna, chi n'è l'autore, e per qual' occasione fu composto? troviamo che i critici dànno risposte discordi fra loro, tutte poco accertate, e alcuna anche intieramente da rigettarsi. Secondo il Thenius, sarebbe un Canto di David per la sua vittoria contro i Filistei, e specialmente contro Golìa. Il Bunsen [1] vede in questo Canto un rendimento di grazie pronunziato da una madre; ma non più da Anna, bensì dalla madre di Saul, quando questi fu assunto al trono, per ringraziare il Signore di avere innalzato il figlio da umile condizione al grado di Re. L'Ewald [2] propone come verosimile che sia un Canto di vittoria di un Re delle dieci tribù dopo lo scisma di Samaria, per aver ottenuto il trono per distruzione dell' antecedente dinastia. E il Fürst [3] lo crede un Canto del giudice Ehud, il quale liberò gl' Israeliti dalla dipendenza di un Re moabita. E se le altre tre opinioni appariscono soltanto congetture probabili, questa ultima non è in alcun modo accettabile, perchè se Anna non poteva parlare di Re e di unto del Signore, molto meno lo avrebbe potuto Ehud, che di tanto l'ha preceduta. Nè vale ciò che il Fürst oppone, credendo di prevenire tale obbiezione, col dire che il titolo di Re poteva darsi anche al Giudice; perchè sarebbe questo il solo esempio, e non può fare autorità in un passo per sè

[1] *Bibelwerk*, Zweite Abtheilung, 1er Theil, pag. 579.

[2] *Die Dichter des Alten Bundes*, 2a ediz., I, pag. 157.

[3] *Geschichte der biblischen Literatur*, 2er Band, pag. 117. Il Meier poi, senza nemmeno spiegare la relazione di questo Canto con qualche fatto, lo attribuisce ai tempi del re Usia, ritardandolo così fino alla metà del secolo VIII avanti Cristo. (*Geschichte der poetischen national Literatur d. H.*, pag. 361.)

stesso così disputabile. Ci sembra però certo e risultare dall' esame del contenuto di questo Canto, che sia un rendimento di grazie cantato da un Re per qualche riportata vittoria; ma è difficile e quasi impossibile determinare quale sia il Re, e quale il fatto che a questo Canto dètte occasione. La lingua e lo stile inducono a farlo credere dei migliori tempi della letteratura ebraica, e però più volentieri inclineremmo all' opinione del Thenius; tanto più che anche i pensieri ispirati a un sentimento così umilmente religioso ci paiono molto bene consuonare con molti dei Salmi davidici, di cui lo stesso Ewald non può fare a meno di risentire qui in alcuni versi un' eco.

Questo Canto si divide in quattro parti: 1ª (vv. 1–3) lodi a Dio ed espressione di gioia per la vittoria ottenuta, ed esortazione ad abbandonare l'alterezza; 2ª (vv. 4–6) se ne dà la ragione, dimostrando la nullità umana col rapido alternarsi delle mondane vicende al solo cenno divino; 3ª (vv. 7–8) continua lo stesso concetto, affermando che l'universo è nel potere del Signore; 4ª (vv. 9–10) sicurezza degli uomini pii, punizione degli empi innanzi al giudizio divino, e preghiera per la potenza e la gloria del Re:

1. Giubila il mio cuore nell' Eterno,
è alta la mia fronte nell' Eterno,
si apre la mia bocca contro i miei nemici,
perchè godo nella tua salvezza.
2. Non vi è santo come l' Eterno,
perchè non vi è oltre di te:
non vi è forte come il nostro Dio.
3. Non parlate molto con tanta alterezza,
esca l' asprezza dalla vostra bocca,
perchè Dio di sapere è l' Eterno,
e da lui sono pesate le opere.

4. L' arco dei forti è spezzato,
e i deboli sono cinti di valore.
5. Quelli che erano sazii, per un pane vanno a salario,
e gli affamati si riposano.
Anche la sterile partorì sette,
e la ricca di figli fu orbata.
6. L' Eterno fa morire e rivivere,
fa scendere all' Orco e risalire.

7. L' Eterno fa impoverire ed arricchire,
abbassa ed anche innalza.
8. Solleva dalla polvere il povero,
dal letame innalza il misero,
per farlo sedere coi nobili, [1]
e trono di gloria gli farà possedere;
perchè dell' Eterno sono i fondamenti della terra,
e pose sopra quelli l' universo.

9. I piedi dei suoi pii riguarderà;
ma gli empi nell' oscurità periranno,
chè non colla forza vince l' uomo.
10. O Eterno, siano fiaccati quelli che lo contendono,
sopra di essi tuoni nel cielo.
L' Eterno giudica sino i confini della terra,
e darà forza al suo Re,
e innalzerà la corona del suo unto.

Altro Canto di rendimento di grazie per ottenuta vittoria sopra qualche nemico noi giudichiamo il Salmo IX secondo il testo ebraico, che i *LXX* e la *Vulgata* uniscono al seguente come un solo componimento, e così ancora opinano l'Eichhorn, l'Ewald, il Bunsen, l'Hupfeld e molti altri dei moderni, che trovano anche in questi due Salmi i primi segni di un componimento acrostico alfabetico. Ma il succedersi di alcune lettere dell'alfabeto senza

[1] Cf. Salmo CXIII, v. 7-8, nel cap. X.

nessuna regolarità per il numero dei versi, e quando si trova che parecchie ne mancano, si deve credere piuttosto effetto del caso. Ed è strano e poco ragionevole che per ritrovare queste lettere mancanti o s' inserisca qualche parola, o si cambi la lezione, o si supponga perduto qualche verso, quando per intendere il significato non fa bisogno di ricorrere a nessuna di queste ipotesi. Sono queste, pur troppo, le eccessive sottigliezze di alcuni moderni critici, che fanno dai seguaci delle scuole antiche accusarci di false stranezze, e rigettare quindi ogni scoperta anche vera e solida della moderna filologia. Ma il buon senso non confonde tutto in un fascio, e non fa rigettare un metodo buono e vero, perchè alcuni tra quelli che lo seguono, dànno talvolta in troppo intemperanti sottigliezze. Ma questo sia detto di passata, e torniamo al nostro Salmo, che io non credo debba unirsi col decimo del testo ebraico, perchè troppo diverso il contenuto; mentre uno è per rendere grazie a Dio della liberazione dei nemici, e l' altro tutto preghiere e supplicazioni per essere salvato dai superbi e dai cattivi.[1] Quale sia l' argomento speciale di questo Salmo, è, come di solito, difficile a potersi determinare, quantunque si possa per altro credere, come abbiamo nel titolo, che sia di David. Ma in quanto all' argomento le altre parole del testo: *'Almuth Labben*, non ci dànno nessun lume. Imperocchè non può credersi che significhino per la morte del figlio, e questo figlio sia il ribelle Absalone, giacchè quel padre, che piangeva così amaramente la morte del figlio, benchè ribelle,[2] non avrebbe scritto poi per questo fatto un Canto di ringraziamento al Signore. Neppure è accettabile l' interpretazione riferita dal Qimhì, secondo la quale sotto il nome di *Labben* qui si vorrebbe

[1] Vedi Rosenmüller e De Wette.

[2] *2 Samuel*, XIX.

significare Golia, perchè è supposizione del tutto gratuita. Ma teniamo invece col Qimhì stesso e con i più dei critici moderni, che le due parole ebraiche testè citate non abbiano nessuna relazione coll'argomento del Salmo, ma solo colla musica, secondo la quale veniva cantato, e significhino che doveva cantarsi conforme la voce di giovine donna, *'almuth*, seguendo il modo di un certo *Ben*, che sarebbe stato un cantore qualunque, come altri ne troviamo nominati nei *Salmi*.

Questo Canto si divide del resto in cinque parti: 1ª (vv. 2-7) lode a Dio per l'ottenuta salvezza dai nemici; 2ª (vv. 8-13) altra lode a Dio come difensore degli oppressi, e giudice giusto; 3ª (vv. 14-15) preghiera a Dio per essere salvato; 4ª (vv. 16-19) imprecazione contro ai nemici e contro ai malvagi; 5ª (vv. 20-21) apostrofe a Dio come giudice universale degli uomini:

2. Loderò l'Eterno con tutto il mio cuore,
narrerò tutte le tue meraviglie.
3. Mi rallegrerò e gioirò in te,
inneggerò al tuo nome altissimo.
4. Quando tornano i miei nemici indietro,
inciampano, e sono dispersi dal tuo cospetto.
5. Poichè facesti la mia giustizia e il mio giudicio,
sedesti sul trono, giudice giusto.
6. Sgridasti le genti, sperdesti l'empio,
il loro nome cancellasti per sempre.
7. I nemici sono finiti, le distruzioni in eterno,
e le città che hai distrutte se ne è perduta la memoria.

8. Ma l'Eterno per sempre risiede,
è stabile per la giustizia il suo trono.
9. Ed egli giudica l'universo con equità,
giudica le nazioni con rettitudine.
10. E sia l'Eterno difesa all'oppresso,
difesa nei tempi d'angustia.

11. Si affidino in te quelli che conoscono il tuo nome,
perchè non abbandoni quelli che ti ricercano, o Eterno.
12. Inneggiate all'Eterno, o abitanti di Sion,
manifestate nei popoli le sue opere.
13. Perchè chi ricerca il sangue lo rammenta,
non dimentica il grido degli oppressi.

14. Fammi grazia, o Eterno, vedi la mia afflizione dai miei nemici,
tu che mi togli dalle porte della morte.
15. Acciocchè io racconti tutte le tue lodi,
nelle porte della figlia di Sion[1] gioirò per la tua salvezza.

16. Precipitarono le genti nella fossa che fecero,
nella rete che tesero fu preso il loro piede.
17. È conosciuto l'Eterno, fece giustizia:
nell'opera delle sue mani l'empio fu preso.
18. Tornino gli empi alla fossa,
tutte le genti che dimenticano Dio.
19. Chè non in eterno sarà dimenticato il misero,
nè la speranza degli umili sarà perduta per sempre.

20. Sorgi, o Eterno, non prevalga l'uomo,
siano giudicate le genti alla tua presenza.
21. Poni, o Eterno, ad essi timore,
sappiano le genti che sono pur uomini.

Poichè questi due Canti sono da noi giudicati come rendimenti di grazie per ottenute vittorie, ci si potrebbe domandare perchè non gli abbiamo posti tra gli Epinicii, ma invece in questa terza specie della poesia lirica del Vecchio Testamento. Al che è facile rispondere, che lo stesso soggetto può essere mirato sotto diversi aspetti, e quando si tratta di dividere i componimenti

[1] *Figlia di Sion* e *figlia di Gerusalemme* si chiama nel linguaggio poetico della *Bibbia* la stessa città.

di una letteratura, non si può avere riguardo soltanto ai soggetti in quelli trattati, quanto ancora al modo diverso, con cui questi stessi soggetti vengono esposti. Però il vero epinicio è sempre un Canto guerresco, eroico, che spira da per tutto, o almeno principalmente, sensi marziali, come il Canto di Moisè e quello di Debora; mentre questi Canti di rendimento di grazie, quantunque recitati per una riportata vittoria, pure non si trattengono con guerresca compiacenza a descrivere la battaglia. Ma invece spirano tutti un umile sentimento religioso, e una profonda riconoscenza al Signore per il favore ottenuto, e come ricompensa dei proprii meriti, e nel medesimo tempo come benefica grazia. Però abbiamo creduto di dover comprendere questi due Canti fra quelli della terza specie.

Nella quale dobbiamo adesso considerare altri Canti che rendono grazie al Signore per beneficii ottenuti da un singolo individuo, mentre la vittoria ottenuta da un Re concerne anche il popolo, e passeremo quindi a parlare di quelli che riguardano davvero come loro proprio argomento la salvezza del popolo ebreo.

2° Fuori del libro dei *Salmi* abbiamo come rendimenti di grazie di singoli individui il Canto di Ezechia e quello di Jona. Nel 2° dei *Re* (XX) e nel libro d'Isaia (XXXVIII) si narra che, ammalatosi il re Ezechia di grave e pericoloso morbo, ne guarì in premio delle sue preghiere, e dopo esserne risanato sciolse all'Eterno un Inno di grazie, che è riportato nel libro d'Isaia (loc. cit., vv. 10-20). Il re Ezechia era ancora in tutto il vigore della sua virilità, quando fu colto da tale morbo, giacchè aveva soli trentanove anni, avendone vissuto in tutto cinquantaquattro (*2 Re*, XVIII, 2), e avendone sopravvissuti quindici alla sua malattia (*Ivi*, XX, 6); ed è naturale che sentisse in tutta la sua forza

il desiderio e l'amore della vita espresso in questo Canto con sì profonda efficacia. Mentre nel medesimo tempo è da notare che l'amore alla vita e l'orrore della morte non hanno in questo Canto nulla di sensuale e di mondano, ma invece si accordano benissimo col più alto sentimento religioso. Imperocchè si manifesta il desiderio di vivere, soltanto per poter continuare le lodi alla divina Onnipotenza, e tramandare ai figli la cognizione del vero. Pare in un punto (v. 18) messa in dubbio, se non negata, l'immortalità dell'anima, quando si dice che i morti non lodano Iddio, pensiero che ricorre anche in altri passi del Vecchio Testamento;[1] ma qui non è luogo da discutere se nel Vecchio Testamento venga o no ammessa l'immortalità dell'anima, argomento che ha già occupato molti teologi e filosofi;[2] per noi basta notare che questo pensiero espresso in questa forma nulla toglie all'altezza della poesia e del vero sentimento religioso che l'ispira. Questo Canto si divide in quattro parti: 1ª (vv. 10-12) si esprime il timore di non potere sopravvivere avuto durante la malattia; 2ª (vv. 13-14) si descrivono i dolori sofferti, e si ripetono i lamenti e le preghiere; 3ª (vv. 15-17) si parla della salvezza concessagli da Dio; 4ª (vv. 18-20) è il vero rendimento di grazie, dove si dice di lodare il Signore per tutta la vita:

10. Io diceva: nel meriggio dei miei giorni andrò nelle porte dell'Averno:
sono punito nel resto de miei giorni.
11. Io diceva: non vedrò Dio,
Dio nella terra dei viventi;

[1] Cf. *Salmi*, VI, 6; XXX, 10; LXXXVIII, 11; CXV, 17.

[2] Vedi Kahle, *Biblische Eschatologie*, 1te Abtheilung, pag. 99 e seg.

non vedrò più l' uomo
con gli abitanti dell' Universo.

12. La mia età si è partita e svolta da me come la tenda di un pastore;
ho ravvolto la mia vita come fa il tessitore,
sono stato tagliato dal filo,
da giorno a notte tu mi finisci.

13. Io pensava: sino alla mattina come un leone,
così egli rompe tutte le mie ossa,
da giorno a notte tu mi finisci.
14. Come una rondine, come una gru così pispigliavo,
tubavo come una colomba,
si ergevano i miei occhi all' alto,
o Eterno, io sono oppresso, difendimi tu.

15. Che più dirò? ed Egli ha detto, ed ha mantenuto,
vivrò [1] tutti i miei anni, oltre l'amaritudine dell'anima mia.
16. O Signore, per ciò [2] si vive,
e del tutto in ciò è la vita del mio spirito,
e tu mi risani, e mi fai vivere.
17. Ecco nella pace fu a me amarezza,
e tu ami l' anima mia per non darla alla fossa,
perchè mandasti in dimenticanza tutti i miei peccati.

18. Che non l'Averno ti loda, nè la morte ti celebra,
nè sperano quelli che scendono alla fossa nella tua verità.

[1] Il testo ha propriamente: *mi muoverò*, e in questo passo tanto diversamente inteso dai commentatori seguo la spiegazione del Bunsen; se non che mi discosto da lui nella spiegazione della parola ebraica *'al*, che egli intende *malgrado*, e io spiego *oltre*, cioè *di più, al di sopra di quello* che minacciava l'amaritudine della mia anima nel tempo della mia malattia.

[2] Intendi: « per ciò che tu dici e mantieni », riferendosi al verso precedente.

19. Il vivente, il vivente, esso ti loderà come io oggi,
il padre ai figli farà conoscere la tua verità.
20. L' Eterno mi salva,
e i miei canti faremo risuonare
tutti i giorni della nostra vita nella casa dell' Eterno.

Il Canto comunemente detto di Jona ci fu conservato nel piccolo libro che s' intitola da questo profeta, ed è compreso nei dodici Profeti Minori, quantunque d' indole molto diversa dagli altri libri profetici, perchè tutto narrativo. E vi si racconta che Jona mandato dal Signore a predicare agli abitanti di Ninive, acciocchè si convertissero dai loro peccati, altrimenti la loro città sarebbe stata distrutta, fugge invece sopra una nave che faceva vela verso Tarsis.[1] Si leva per volere divino una furiosa tempesta, che pone in grande pericolo la nave, nè vale arte nautica a salvarla. Tutti pregano il loro Dio per la propria salvezza, mentre il solo Jona giace addormentato in fondo alla nave. Svegliato dal padrone di questa, e gettate le sorti per iscoprire per colpa di chi fossero posti in tanto pericolo, egli viene dalla sorte designato come il colpevole, e confessa quindi la sua fuga, aggiungendo che lo gettino in mare, come il solo mezzo espiatorio per salvare gli altri. Renitenti da prima dal commettere questo atto crudele, vi si risolvono dopo aver fatto altri inutili sforzi per approdare ad una spiaggia; ed il povero Jona gettato in mare è inghiottito da un grosso pesce, o, se vogliamo dir meglio, cetaceo, nel cui ventre rimane vivo tre giorni e tre notti. Fa preghiera al Signore per essere salvato, e dallo stesso mostro marino viene rigettato vivo e sano sulla spiaggia. La preghiera che si dice fatta nel ventre del cetaceo deve ora occuparci, nè continueremo a compendiare il

[1] Vedi sopra pag. 88, nota 1.

racconto del rimanente del libro, perchè estraneo al nostro subbietto.

Chi fosse Jona, da chi sia scritto questo libro, e come si debba intendere, sono quistioni che veramente appartengono più all'ufficio di chi tratta della profezia del Vecchio Testamento, che non di chi ne considera soltanto gli scritti poetici. Ma siccome a questo genere appartiene il Canto posto in bocca di Jona (II, 3-10), ed è necessario vedere in quale relazione questo Canto sia col rimanente del libro, perciò diremo intorno a questo solo quel tanto che si richiede a far chiaro il nostro soggetto. Si consente dai più che il profeta Jona, di cui qui è parola, sia quello stesso nominato nel 2° dei *Re* (XIV, 25), e vissuto sotto il regno del secondo Geroboamo, re delle dieci Tribù, e per conseguenza quasi contemporaneo all'altro profeta Amos, circa otto secoli avanti Gesù Cristo. Ma questo breve libro è opera di lui stesso, o racconto di altro più recente scrittore? Qui incomincia la diversità delle opinioni, e alcuni sostengono la prima ipotesi, altri la seconda. E si domanda poi: il racconto in questo libro contenuto è storico, e di fatto vero, oppure leggendario, e sola parabola? E anche qui le opinioni sono diverse.[1]

Ma esaminando il racconto in sè stesso, troviamo molte ragioni che c'inducono a non poterlo credere come di fatto veramente accaduto.

In prima il fatto stesso che un profeta ebreo andasse a Ninive per convertire gli abitanti di quella, non pare storicamente ammissibile. Era sola la città di Ninive a

[1] Rosenmüller, *Scholia in Compendium redacta in Prophetas Minores*, pag. 362-377; De Wette-Schrader, *Einleitung*, § 291, 292; Bleek, *Einleitung*, § 251-253; Keil, *Einleitung*, § 89, 90; Knobel, *Der Prophetismus der Hebräer*, Zweiter Theil, § 36; Ewald, *Die Propheten des alten Bundes*, 2ª ediz., vol. III, pag. 233.

vivere nel peccato e nell' empietà? fuori del popolo ebreo, non sarebbe stato necessario inviare un profeta in ogni contrada? quando poi un profeta ebreo si fosse assunto tale missione, sarebbe stato così facilmente ascoltato alla sola minaccia che fra quaranta giorni Ninive sarebbe stata distrutta? (III, 4, 5) e la conversione degli abitanti di Ninive (ivi) è in alcun modo confermata dalla storia? non continuarono invece pur sempre ad essere quelli che erano stati per il passato? e se un fatto tanto importante fosse vero, il narratore non avrebbe determinato quando e in che tempo della monarchia assira ciò sarebbe avvenuto, facendoci conoscere il nome del Re allora regnante, mentre invece troviamo detto *il re* (III, 6, 7) senza nessuna altra determinazione? e il vivere tre giorni nel ventre di un cetacco o di un pesce, è cosa possibile? è possibile ancora che un albero secchi, e non faccia più ombra da un mattino al giorno seguente? (IV, 6-8). Ci sembra però savia opinione quella che reputa questa narrazione, come una parabola che si proponeva un alto scopo morale e religioso; cioè quello d' insegnare che Dio avrebbe chiamato alla sua religione e al conoscimento del vero tutti i popoli della terra, anche quelli che come gli Assiri si erano mostrati fieri nemici del popolo israelita. Fugge il profeta dell' antica legge, piuttosto che portare la parola del Signore alle genti; ma la mano dell' Onnipotente lo coglie, lo pone in pericolo di vita fino a farlo rinsavire, perchè lo obbedisca; e convertitisi gli etnici peccatori, cosa che duole al sentimento nazionale del profeta, finisce la parabola con questo bellissimo rimprovero: « Tu ti duoli, perchè un albero è seccato dall' una sera all' altra, e tu non lo avevi nè coltivato nè cresciuto, e io non doveva aver compassione di Ninive, dove sono tanti parvoli innocenti, che non distinguono ancora fra la loro destra e

la loro sinistra? » E se ammettiamo che il libro sia d'indole allegorica, e pura parabola, ci pare più verosimile che sia stato scritto non dallo stesso Jona, ma da altro più recente profeta, che volle così dare al suo insegnamento maggiore autorità.

Venendo ora finalmente a considerare il Canto, è da notare che, mentre si dice esser questo un'orazione di Jona (II, 2) per implorare salvezza, pare piuttosto, osservandone il contenuto, un Inno di grazie come di chi è già scampato dal pericolo. Però alcuni [1] credono che questo Canto sia qui interpolato, e non abbia nulla che fare col resto del racconto, ma fosse in origine un Salmo che stava da per sè, e davvero un rendimento di grazie di qualche scampato da un naufragio. Non nego che le parole del Canto suonino piuttosto rendimento di grazie che preghiera. Ma ammesso che tutto questo breve libro sia leggendario, lo scrittore stesso del racconto può avere posto in bocca a Jona questo Canto e scrittolo in modo che ne spiri la certa fiducia di essere esaudito e salvato, e quindi anticipatamente ne ringrazi il Signore: [2] il che è pure un modo profondamente religioso di pregare, e più religioso, direi, che la vera e propria preghiera.

Questo Canto si divide in tre parti. Le prime due distinte da un ritornello contengono la descrizione del pericolo e la preghiera; nella terza si accenna alla conversione alla vera religione di quelli che erano prima idolatri; si conclude poi coll'adempimento dei voti promessi:

3. Ho invocato dall'angustia l'Eterno, e mi rispose,
dal ventre della fossa ho esclamato,
hai ascoltato la mia voce.

[1] Vedi Ewald, *Die Propheten des alten Bundes*, 2ª ediz., vol. II pag. 215; *Die Dichter des alten Bundes*, 2ª ediz., vol. I, pag. 155.

[2] Rosenmüller, *Scholia in compendium redacta in locum*.

4. E mi gettasti nella profondità, nel cuore del mare,
la corrente mi circonda,
tutti i tuoi flutti e le tue onde su di me passarono.
5. E io diceva: Fui cacciato dalla tua presenza,
però continuerò a guardare
al tempio della tua santità.

6. Mi circondarono le acque fino all'anima,
l'abisso mi circondava,
l'aliga era fascia al mio capo.
7. Alle radici dei monti discesi,
la terra mi si era chiusa per sempre,
ma facesti salire dalla fossa la mia vita, o Eterno mio Dio.
8. Quando veniva meno l'anima mia,
l'Eterno io ho rammentato,
e venne a te la mia preghiera,
al tempio della tua santità.

9. Quelli che guardavano a inutili vanità
abbandonarono la loro religione.[1]
10. Ma io con un Canto di lode sacrificherò a te,
i miei voti compirò:
la salvazione è dell'Eterno.[2]

Fra i *Salmi* appartengono a questo genere di Canti XXX, il XL e il CXVI. Il primo di questi porta nel tolo ebraico essere un Canto di David per la dedicazione della casa, oppure un Canto per la dedicazione ella casa di David; ma se ne osserviamo il contenuto, chiaro apparisce che è un rendimento di grazie di

[1] Cioè: gl'idolatri riconobbero la falsità della loro credenza.

[2] Alcuni passi di questo Canto appaiono imitati da alcuni lmi. Cf. v. 3, Salmo CXX, 1; v. 4, Salmo XLII, 8; v. 5, Salmo XXI, 23; v. 6, Salmo LXIX, 2; e anche ciò proverebbe che uesto libro è stato scritto in bassa età: perchè il Salmo CXX e LXIX paiono posteriori all'esilio di Babilonia.

chi si era trovato sul punto di morire o per malattia per altro gravissimo pericolo. In quale relazione può t varsi il titolo col contenuto del Salmo? Anche amme per buona l'opinione di quei critici, i quali sostengo tutti i titoli dei *Salmi* essere stati aggiunti posteriorm te, e non essere quindi da prestarsi lor fede per qua concerne il nome dell'autore, si deve in qualche mo trovare una spiegazione per quella parte del titolo concerne il contenuto del Salmo. Chiunque sia che bia posto il titolo ai *Salmi*, non poteva essere così sto da indicarne a caso l'argomento, senza che nemme vi si possa vedere la più piccola relazione. Sono per tro assai discordi in questo Salmo le opinioni degl' int preti. Il Qimhì, che punto non si dissimula la diffico di conciliare il titolo col resto del Salmo, opina che I vid lo abbia composto, per essergli stato da Dio per nato il peccato con Betsabea, coll'intenzione che venisse cantato, quando Salomone consacrasse il Temp Ma nulla in questo Salmo troviamo che alluda a un p cato commesso, non vi è nè anche una frase di per mento, quale invece avrebbe richiesto un peccato, a un delitto, così grave, quale è quello, cui il Qimhì v rebbe riferire l'occasione di questo Canto. L'Ewald p pone come verosimile che questo Salmo sia stato ca tato nella consacrazione del secondo Tempio, e quin gli sia stata posta questa iscrizione, per indicarne n l'argomento, ma il servizio liturgico.[1] L'Olshausen tarda la composizione di questo Salmo fino ai tempi Maccabei, e vorrebbe che fosse stato cantato nella co sacrazione del Tempio dopo le vittorie contro Antioco che figuratamente parlasse tutto il popolo ebreo pers nificato in un solo individuo. E a dir vero starebbe a

[1] Op. cit., vol. I, pag. 285.

re di questa opinione il fatto, che dagli Ebrei è stato mpre questo Salmo cantato negli uffizii liturgici della ta solita da essi a celebrarsi in memoria delle vittorie iccabaiche. Ma chi conosce come in generale la rela- ne fra il servizio liturgico e il contenuto dei passi bi- ci a ciò destinati si restringa molte volte presso gli Ebrei ben poca cosa, e basti ad essi anche la più lontana al- ione consistente talora in una sola parola, non darà lto peso a questo fatto tradizionale, per sostenere pinione dell'Olshausen. La quale ha contro di sè in mo luogo la difficoltà non lieve che alcuni Salmi siano età così bassa, come quella dei Maccabei; e in se- ndo luogo la difficoltà più intrinseca di poter am- ttere che in questo Salmo sia personificato il popolo aelita, mentre tutto induce a credere che sia un sin- o individuo, cosa riconosciuta da quasi tutti gl'in- preti. L'Hitzig attribuisce questo Canto a Geremia, ndo era prigioniero in un sotterraneo,[1] e pare che a sta opinione inchini anche il Bunsen; ma in questa niera non trovano tra il titolo e il Salmo alcuna re- one. Il Rosenmüller invece propone due spiegazioni, ci sembrano assai accettabili, quantunque noi diamo preferenza alla seconda. Egli dice che si può inten- e il titolo, come se le parole « canto per la dedica- ne della casa » fossero poste fra parentesi fra quelle e « Salmo di David, » e stiano a indicare, come in al- casi, solamente la musica, secondo la quale era can- o; e in questa opinione concorda anche il De Wette.

Aggiunge poi lo stesso Rosenmüller che David ebbe potuto cantare questo Salmo, dopo che si trovò vato dal morbo pestilenziale che aveva infierito sopra rusalemme, e fece al Signore sacrificii di rendimento

[1] Geremia, XXXVIII, 6.

di grazie, pensando fino d' allora di destinare per l' edifi cazione del Tempio quello stesso luogo, dove aveva erett l'altare.[1] E mi sembra, a dir vero, che con questa spie gazione si trovi benissimo la relazione fra il titolo e i contenuto di questo Salmo, tutto diretto a ringraziare i Signore per essere salvato da un pericolo così grave qual' era quello che David aveva corso. — Si può porr poi questo Salmo a lato del Canto di Ezechia per pro fondità di sentimento religioso, per altezza di espres sioni poetiche, e per la bella condotta con cui gradual mente si passa dall' uno all' altro concetto. Imperocchè nella prima parte (vv. 2-4) si ringrazia Dio per l'ottenut salvezza, per essere scampato dalla morte. Nella se conda (vv. 5-6) s' invitano i pii a celebrare la misericor dia divina. Nella terza (vv. 7-11) dopo avere accennat quanto sbaglia chi fida nelle proprie forze, perchè ogn potenza viene da Dio, si fa umile preghiera al Signore E nella quarta (vv. 12-13) di nuovo il poeta si compiac a considerare il felice cambiamento del suo stato, e pro mette all' Eterno perpetua lode:

2. Ti celebrerò, o Eterno, che mi sollevasti,
   e non hai fatto rallegrare di me il mio nemico.
3. O Eterno mio Dio,
   a te esclamai, e mi hai guarito.
4. O Eterno, hai fatto salire dalla fossa l' anima mia,
   mi hai fatto vivere, non scendere[2] alla fossa.

5. Inneggiate all' Eterno, o pii,
   lodate la memoria della sua santità.
6. Perchè un punto è la sua ira, la vita nel suo gradimento
   nella sera pernotta il pianto, e nella mattina il canto

[1] Vedi *2 Samuel*, XXIV, 18; *1 Cronache*, XXI, 26; XXII, 1

[2] Leggo coi Masoreti l' infinito, invece che il participio plu rale, come ha il *Chetib* seguìto da quasi tutti gl' interpreti moderni

7. Ed io dicevo nella mia quiete,
non vacillerò giammai.
8. O Eterno, per la tua grazia stabilisti il mio monte con forza,
nascondesti la tua faccia, io fui smarrito.
9. A te, o Eterno, invocherò,
l'Eterno, io pregherò.
10. Che pro nel mio sangue, quando io scenda alla fossa?
Ti loderà la polvere, farà palese il tuo vero?
11. Ascolta, o Eterno, e fammi grazia,
o Eterno, siimi d'aiuto.

12. Mi hai cambiato il lutto in danza,
sciogliesti il mio cilicio, mi hai cinto di allegrezza.
13. Perciò l'anima [1] inneggerà a te senza tacere,
o Eterno mio Dio, sempre ti loderò.

Il Salmo XL ha nel testo ebraico e nei *LXX* il nome di David, non ostante il quale, molti critici moderni, fra cui il De Wette e l'Ewald, lo giudicano di età più recente; e questi vede nel verso 8 un'allusione a tempi posteriori alla riforma del re Josia, sotto il quale, come è noto, fu ritrovato nel Tempio il volume della Legge. [2] Ma a noi pare questo troppo debole argomento da dubitare in questo caso dell'autenticità del titolo, imperocchè anche David poteva benissimo parlare del volume della Legge, e invocarla come da lui osservata. Nè altre frasi di questo Salmo ci appariscono tali da dovere riferirlo a età più recente di quella che il titolo vorrebbe. Rimane incerto però, come nella maggior parte dei *Salmi*, quale sia il preciso argomento che a questo ha

[1] Il testo ha *onore*, preso qui in significato di *anima*, perchè questa la parte più nobile, più onorevole dell'uomo. Così il Qimhì, il Rosenmüller, il De Wette, l'Hupfeld e il Bunsen; l'Ewald traduce: *alta lode* (*hohes lob*).

[2] 2 *Re*, XXII, XXIII; 2 *Cronache*, XXXIV, 14 e seg.

dato occasione. Alcuni interpreti, come il Rashì e il Rosenmüller (2ª ediz.), intendono che il poeta qui parli in persona di tutto il popolo ebreo; ma tutto il contesto del Salmo, e principalmente ciò che si dice nei vv. 10 e 11, di lodare Dio in grande adunanza, conviene meglio a un singolo individuo, per la cui salvezza noi crediamo composto questo Canto. Ma a ciò fa difficoltà che dal verso 13 sino alla fine il poeta torna a parlare in tono di preghiera, mentre nella prima parte è un vero rendimento di grazie. E però il De Wette e l'Hupfeld opinano che due Canti siano qui riuniti in uno solo, tanto più che il Salmo LXX consta dei vv. 14-18 di questo nostro Salmo, da cui differisce soltanto per alcune diversità di lezione; e l'Hupfeld vorrebbe che il LXX fosse il Canto più antico, a cui poi fosse stata aggiunta la prima parte. A noi pare che queste supposizioni sieno del tutto gratuite; sarebbe stato difficile che a un Salmo tutto di preghiera si preponesse quindi come prima parte un'altro più recente di rendimento di grazie. Se quello fosse il più antico, sarebbe stato anche per ordine logico posto in principio. Prima si prega, e poi si ringrazia per l'impetrato favore. Dimodochè io credo con l'Ewald all'integrità originaria di questo Salmo, e che i vv. 14-18, giust'appunto perchè tutti di supplicazione, ne siano stati poi staccati per formare da per sè stessi un Salmo di preghiera (LXX). Molte orazioni nella liturgia ebraica sono composte di versi presi qua e là nel Vecchio Testamento, e poi riuniti insieme come formanti un sol tutto, e avremo occasione di vederlo in appresso per un inno di lode del 1° libro delle *Cronache* (XVI, 8-35). Ma rimane sempre la difficoltà della discrepanza fra le due parti di questo Salmo. Per togliere la quale a noi pare congiettura molto probabile, e che quasi giunga alla certezza, che questo Salmo sia stato cantato da David

prima della sua assunzione al trono, quando menava vita errante e raminga circondata da tanti pericoli; e che salvato da uno di questi, come per esempio da una delle tante insidie tesegli da Saul, ringraziasse Iddio, perchè ne lo aveva scampato. Ma poi assalito dal pensiero che la sua vita rimaneva pur sempre piena di travagli e affanni, non può riposarsi nel pensiero di essere salvo per il momento, considera i mali che lo circondano, e torna naturalmente a pregare Dio, che, come al passato pericolo, così lo salvi da tutti quelli che rimangono ancora a minacciare la sua vita. E divido quindi il Salmo in tre parti: la prima di cinque; le altre due, ognuna di sei versi. Nella prima parla della salvezza ottenuta, e di quelli che confidano in Dio, di cui sono grandi i prodigi. Nella seconda ringrazia Dio, ma non coi sacrificii, bensì colla lode dettata dal cuore e coll' osservanza dei suoi voleri. Nella terza torna, come abbiamo detto, a parlare delle sue sciagure e dei nemici che lo beffano, da cui implora l' aiuto divino:

Ho sperato nell' Eterno,
e si volse a me, e ascoltò il mio grido.
E mi fece salire dalla fossa rovinosa, dal fango pantanoso,
fece sorgere sulla rupe i miei piedi, stabili i miei passi.
E pose nella mia bocca un canto nuovo:
lode al nostro Dio:
vedranno molti e temeranno,
e confideranno nell' Eterno.
Beato l' uomo che ha posto nell' Eterno sua speme,
e non si volse ai superbi e a quelli che inchinano alla menzogna.
Molte sono quelle che facesti tu, o Eterno mio Dio,
meraviglie, e cure verso di noi:
nulla è a te da paragonarsi, narrerò e parlerò:
sono troppo grandi da raccontarsi.

7. Sacrifizio e presente non gradisci,
gli orecchi mi hai aperto, [1]
olocausto e sacrifizio espiatorio non dimandi.
8. Allora dissi: ecco, vengo
col volume del libro scritto in me. [2]
9. Eseguire la tua volontà, o mio Dio, io voglio,
e la tua legge dentro le mie viscere.
10. Annunzio la giustizia in numerosa adunanza,
ecco le mie labbra non chiudo,
o Eterno, tu lo sai.
11. La tua giustizia non ho celato nel mio cuore,
la tua fedeltà e la tua salvezza ho narrato,
non occultai la tua pietà e la tua verità a grande adunanza.
12. Tu, o Eterno, non cessare la tua misericordia da me,
la tua pietà e la tua verità di continuo mi conservino.

13. Chè mi circondano mali innumerevoli,
mi raggiungono i miei delitti, e non posso vederli,
sono più che i capelli del mio capo,
e il mio cuore mi ha abbandonato.
14. Vuogli, o Eterno, liberarmi;
o Eterno, al mio aiuto t' affretta.
15. Arrossiscano e si vergognino insieme
quelli che ricercano l' anima mia per distruggerla,
si traggano indietro, e si confondano
quelli che desiderano il mio male.
16. Siano desolati in premio della loro derisione
quelli che mi dicono: Eja! Eja!
17. Gioiscano, e si rallegrino in te tutti quelli che ti ricercano,
dicano di continuo, è grande l' Eterno,
quelli che amano il tuo aiuto.
18. Ed io povero e misero: il Signore pensi a me:
mio aiuto, mio scampo tu sei,
mio Dio, non ritardare.

[1] Intendi: « per farmi capire quello che segue ».
[2] Cioè: « colla Legge divina scritta nel mio cuore ».

È notevole in questo Salmo l'idea altamente religiosa che non i sacrificii e le offerte sono gli atti a Dio più graditi, ma nutrire la legge del Signore dentro il proprio animo, e portarne scolpiti in sè i buoni comandi. Questo pensiero che si ripete, come in molti passi dei profeti, così ancora in molti Salmi, e più che altrove è chiaramente esposto nel Salmo L, mostra come la poesia del Vecchio Testamento s'ispirava ad alti sentimenti religiosi, ed esciva da quei gretti confini, in cui, secondo alcuni, sarebbero rimasti sempre rinchiusi gli uomini dell'antica legge. Cosa che, se fosse vera, avrebbe impedito del tutto lo svolgimento di sensi poetici così profondi e così altamente espressi, come si vede nel Canto che ora abbiamo tradotto, pieno nel medesimo tempo di una umiltà e di una fede che maggiore non può trovarsi.

Più lieto, e tutto spirante gioia e contentezza, perchè l'uomo che si trovava ormai già sicuro del fatto suo, è il Salmo CXVI. Il quale non ha nè nome di autore, nè titolo di argomento, e nei *LXX* è diviso in due, formando un Salmo a parte dal verso 10 in poi. Sembra per altro migliore la lezione del testo ebraico, non scorgendosi diversità di argomento fra le due parti che i *LXX* risguardano come divise. E pare ancora che il Salmo sia stato cantato da David per ringraziare Dio in generale dei pericoli, da cui era stato salvato, e della gloria concessagli, e mi dispiace l'ipotesi del Rosenmüller, che ne fissa più precisamente il fatto che gli avrebbe dato occasione del trasferimento dell'Arca santa in Sion. Altri invece non lo tengono come davidico, facendolo di assai più recente età; e fra questi l'Ewald e il Bunsen lo riportano all'età persiana, dopo la riedificazione di Gerusalemme, e il Venema all'età dei Maccabei. Il De Wette poi l'Hupfeld, senza fissarne con precisione il tempo, vogliono trovare in questo Salmo segni di lingua caldaiz-

zante, particolarmente nella forma di alcuni suffissi pronominali (v. 7). Ma questi si possono spiegare come forme poetiche, nelle quali la lingua ebraica non è aliena dall' avvicinarsi talvolta alle lingue sorelle, e nulla del resto si trova nel contenuto del Salmo stesso che giustifichi queste opinioni, che lo riportano a così bassa età.

Il Salmo si può dividere in due parti principali: nella 1ª (vv. 1-11) il poeta esprime l' interna gratitudine per la salvezza concessagli dal Signore dai pericoli, da cui è stato liberato; nella 2ª (vv. 12-19) loda l' Eterno colla più grande effusione di un cuore appagato e contento, e conclude col promettere sacrificii e Canti di lode dinanzi a tutto il suo popolo. Ognuna poi di queste due parti principali può bene suddividersi, come fa il De Wette, in due strofe: 1ª, vv. 1-6; 2ª, vv. 7-11; 3ª vv. 12-15; 4ª, vv. 16-19.

1. Amo l' Eterno, perchè ascolta
   la voce della mia preghiera;
2. perchè porge il suo orecchio a me,
   e nei miei giorni lo invocherò.
3. Mi circondarono lacci di morte,
   le strettezze dell' Averno mi avevano colto,
   angustia e mestizia io aveva trovato.
4. E il nome dell' Eterno invocherò:
   deh! o Eterno, salva l' anima mia.
5. È clemente l' Eterno e giusto,
   il nostro Dio è pietoso.
6. Riguarda i semplici l' Eterno,
   io era misero, e mi salvò.

7. Torna, anima mia, alla tua quiete,
   perchè l' Eterno ti ha beneficata.
8. Perchè liberasti la mia anima dalla morte,
   il mio occhio dalle lacrime,
   il mio piede dall' essere sospinto.

9. Andrò davanti l' Eterno
nella terra dei viventi.
10. Io aveva fede, quando diceva:
sono molto afflitto.
11. Io dissi nella mia trepidazione:
ogni uomo è fallace.

12. Come potrò ricompensare l' Eterno?
tutti i suoi beneficii sono sopra di me.
13. La tazza delle salvazioni alzerò,
e il nome dell' Eterno invocherò.
14. I miei voti all' Eterno compirò,
ora alla presenza di tutto il suo popolo.
15. Costa dinanzi all' Eterno
la morte dei suoi pii.

16. Deh! o Eterno, perch' io sono il tuo servo,
il servo figlio della tua ancella,
hai sciolto i miei legami.
17. A te sacrificherò sacrificio di lode,
e il nome dell' Eterno invocherò.
18. I miei voti all' Eterno compirò,
ora alla presenza di tutto il suo popolo.
19. Nei cortili della casa dell' Eterno,
in mezzo a Gerusalemme,
lodate Iddio.

3° Da questi Canti passeremo a quelli che ringra-
ano l' Eterno per avere salvato non un solo individuo,
a tutto il popolo ebreo; e, com' è facile a immaginare,
ostrano certamente quest' Inni una maggiore importan-
; imperocchè in essi bene si uniscono i due sentimenti
ligioso e nazionale, che più volte abbiamo veduto essere
due grandi ispirazioni della poesia biblica. I più di
esti Canti riguardano il ritorno degli esuli da Babilo-
, e certo doveva ispirare i poeti ebrei di quel tempo

il pensiero di vedersi ritornati a libertà, e il ritrovarsi ad abitare il patrio suolo, allorchè non si arrestavano alle consolazioni presenti, ma il loro cuore e la loro immaginazione s'infiammavano nelle liete speranze di un più splendido avvenire. Ora cantavano la loro liberazione dalla schiavitù del nemico; ora i pericoli incontrati nel tempo del ritorno; ora la lieta fertilità delle loro terre di nuovo da essi mediante la coltivazione fecondate; ora la speranza di vedere ripristinata nella magnificenza del trono la decaduta dinastia di David, uno dei cui discendenti era tenuto pur sempre come il redentore d'Israel e di tutti gli uomini; ora finalmente il Tempio riedificato e la pompa del culto in esso ristabilita. Tutti questi concetti che vediamo in altra forma così mirabilmente espressi anche dai profeti che accompagnavano nella Terra Santa i reduci dall'esilio, e più che in qualunque altro nel secondo Isaia, trovano eco anche nei Canti lirici compresi nella raccolta dei *Salmi*, ma non in così copioso numero quale sarebbe da aspettarsi; onde male non si apporrebbe chi credesse alcuni di questi Canti essere andati perduti.

Ma prima di esaminare quei Salmi che senza alcun dubbio riguardano il ritorno dall'esilio, fa d'uopo alquanto fermarci a un Canto, che certo è un ringraziamento al Signore per la salvezza di tutto il popolo ebreo, ma non si saprebbe affermare con certezza per quale precisa occasione. È questo il Salmo CXXIV, che i più dei commentatori moderni [1] giudicano come posteriore all'esilio di Babilonia, mentre nel testo ebraico ha il nome di David che manca però nei *LXX*. È vero che esso è compreso fra i quindici Salmi intitolati: *Cantici di Ma'aloth*, che, secondo l'opinione più probabile, erano cantati dai redu

[1] Cf. De Wette, Hupfeld, Ewald, Bunsen.

dall' esilio; ma, come già abbiamo notato,[1] potevano fra i nuovi Canti ripetersi ancora alcuni degli antichi che sembrassero adattarsi a quella occasione. E difatti questo Salmo non ha nessuna frase che costringa a giudicarlo come scritto posteriormente all' esilio. Il poeta ringrazia il Signore di avere salvato il suo popolo dalla furia delle altre genti, che paragona a quella di acque tempestose; e si conosce che, se non fosse stato l' aiuto divino, Israele sarebbe rimasto preda degli altri popoli. Ma anche prima della conquista di Nabucco, anche riportandoci ai tempi del re David, non aveva corso il popolo ebreo molti e ripetuti pericoli, a cui ripensando, un pio poeta caldo d'amore patrio non poteva forse esprimere in un Inno come questo la sua riconoscenza al Signore? E lo stesso re David, riandando colla memoria tutta la storia del popolo ebreo, e le persecuzioni in Egitto, e i travagli nel deserto, e le lunghe guerre durate nella Palestina coi popoli confinanti, e quelle stesse del suo regno coi Filistei, coi Siri, cogli Edomiti, non poteva, quando vide il popolo d' Israele non solo salvo, ma vittorioso e trionfante, cantare un Inno come questo, dove per meglio esprimere il suo religioso sentimento insisteva specialmente sopra la gravità dei pericoli che il suo popolo aveva corsi? E giust' appunto perchè questo Salmo è scritto nei termini più generali, senza allusione a nessun fatto determinato, poteva dai religiosi del popolo ebreo cantarsi in qualunque occasione vedessero il loro popolo salvato da qualche grande pericolo, e quindi recitarsi dai reduci di Babiliona fra quei quindici Salmi, in cui esso è compreso.

Il Salmo nella sua brevità è di un' ammirabile efficacia. Nella prima parte (vv. 1-5) si descrive molto bene la gravità dei pericoli corsi dal popolo ebreo rappresen-

[1] Cf. Capitolo VII, pag. 90.

tati sotto l' opportunissima imagine di acque procellose; nella seconda (vv. 6-8) si ringrazia Dio dell' ottenuta salvezza, che si paragona a quella di un uccello scampato dal laccio. Le figure si ammassano forse un po' troppo in così piccolo numero di versi, ma questi sono difetti soltanto per chi osserva la poesia colle fredde regole di un' insulsa rettorica, non per chi cerca di penetrare l' intimo sentimento che infiammava l' animo del poeta:

1. Se l' Eterno non era per noi,
   dice ora Israele,
2. se l' Eterno non era per noi,
   quando sorgevano contro di noi gli uomini,
3. vivi allora ci avrebbero inghiottiti,
   quando si accendeva il loro furore contro di noi.
4. Allora le acque ci avrebbero inondati,
   il torrente sarebbe passato sulla nostra persona;
5. allora sarebbero passate sulla nostra persona
   le onde furiose dell' acque.

6. Benedetto l' Eterno,
   che non ci ha dato preda ai loro denti.
7. La nostra anima come un uccello scampato dal laccio
   dei cacciatori,
   il laccio si è rotto, e noi siamo scampati.
8. Il nostro aiuto nel nome del Signore,
   creatore del cielo e della terra.

Gli altri Canti di questa specie che dobbiamo esaminare, sono certo posteriori all' esilio di Babilonia, e diremo prima dei due Salmi LXXXV e CXXVI, che hanno tanta analogia per il loro argomento, giacchè l' uno e l' altro ringraziano il Signore per aver fatto ritornare alle terre dei loro padri gli esuli della Giudea. Ma è da notare però che il primo non ci suona così lieto e ilare come il secondo. In quello si ritorna con un sentimento

di religiosa compunzione al pensiero del meritato sdegno divino, e si promette di non incorrere più in quei peccati che potrebbero di nuovo riaccenderlo; e si prega ancora il Signore di continuare la sua pietà e la sua salvezza: mentre il secondo spira maggiore allegrezza e maggior contento, e rappresenta quindi uno stato del popolo più sicuro e più tranquillo. Però siamo indotti a supporre che questi due Canti quasi si facciano seguito, e il primo sia stato scritto nei primi tempi del ritorno da Babilonia; il secondo quando ormai la condizione dei reduci era più prospera e meglio assicurata. Il Salmo LXXXV si può dividere in due parti: la prima di sette, la seconda di sei versi; giacchè consta tutto di quattordici, compreso quello che contiene il titolo. Il quale lo attribuisce ai figli di Core, cui vengono attribuiti anche molti altri Salmi. Sieno essi i veri autori di questi Salmi, o, come altri vogliono, non più che i cantori, e il nome loro altro non indichi che la musica, secondo la quale venivano certi Inni cantati, non vi è nessuna difficoltà a tenere questo nostro Salmo LXXXV scritto posteriormente all'esilio. Perchè i figli di Core, quantunque nominati come cantori nel Tempio all'età di David, e poi anche sotto il regno di Giosafat,[1] potevano, come molte altre famiglie di Leviti, trovarsi fra i reduci di Babilonia, ed essere di alcuni Canti religiosi o i poeti o i semplici cantori.[2] E ciò sia detto una volta per tutte, anche riguardo a molti altri Salmi attribuiti ai figli di Core, ma certo posteriori all'esilio, o almeno di età più recente di quella davidica.

Nella prima parte adunque di questo Salmo si ringrazia il Signore per aver fatto ritornare gli esuli, per aver loro perdonato i peccati, e avere placato il suo

[1] *1 Cronache*, VI, 22; IX, 19; *2 Cronache*, XX, 19.

[2] Vedi Graetz, *Geschichte d. J.*, II Band, 2te Hälfte, pag. 391.

sdegno. Nella seconda si promette obbedienza a Dio, e se ne celebrano le benefiche conseguenze, cioè il risorgere della giustizia e della pace, e la fertilità della terra:

2. Hai gradito, o Eterno, la tua terra,
hai fatto tornare gli esuli di Giacobbe.
3. Hai perdonato il delitto del tuo popolo,
hai coperto ogni loro peccato.
4. Hai raccolto tutta la tua ira,
ti sei calmato dall' acceso tuo sdegno.
5. Torna a noi, o Dio della nostra salvezza,
e annulla la tua ira verso di noi.
6. Forse in perpetuo ti sdegnerai contro di noi,
prolungherai il tuo sdegno da secolo a secolo?
7. Non ci farai tornare a vita,
sicchè il tuo popolo si rallegri in te?
8. Mostraci, o Eterno, la tua pietà,
e la tua salvezza concedi a noi.

9. Ascolterò ciò che parla l' Eterno Iddio;
perchè parla pace al suo popolo e ai suoi pii,
e non torneranno alla stoltezza.
10. Ma è prossima ai suoi tementi la sua salvazione,
perchè risiede la gloria nelle nostre terre.
11. La pietà e la verità s' incontrarono,
la giustizia e la pace si baciarono.
12. La verità germoglia dalla terra,
la giustizia si affaccia dal cielo.
13. Anche l' Eterno concederà il bene,
e la terra darà il suo prodotto.
14. La giustizia andrà innanzi a lui,
e porrà nella via i suoi passi.

Il Salmo CXXVI è compreso fra i Canti già più volte nominati, intitolati *Ma'aloth*, ma senza nome di autore, e però possiamo senza nessuna difficoltà tenerlo scritto,

come mostra il suo contenuto, nell'età del secondo Tempio. Si può dividere in due strofe, ognuna di tre versi:

1. Quando l' Eterno fece tornare gli esuli di Sion,
   eravamo come se si sognasse.
2. Allora si empì di riso la nostra bocca
   e la nostra lingua di canti,
   allora dissero nelle genti:
   grandiosamente l' Eterno operò con costoro.
3. Grandiosamente l' Eterno operò con noi,
   ne fummo giulivi.

4. Fa tornare, o Eterno, i nostri esuli,
   come ruscelli in arido paese.
5. Quelli che seminano con lagrime,
   con canto mietono.
6. Va piangendo chi sparge il seme,
   ma viene con canti chi porta i suoi covoni. [1]

Il Salmo CVII, senza titolo nè di autore nè di contenuto, si mostra chiaramente come un rendimento di grazie al Signore per la liberazione del popolo ebreo dall' esilio in terra nemica, per ciò che vien detto nel secondo e terzo verso: dove s' invitano i redenti a lodar Iddio, perchè gli ha raccolti dalle quattro plaghe della terra. Ma presto il poeta abbandona questa idea ristretta dentro i soli confini del popolo ebreo, e passa a considerare le salvazioni che concede il Signore agli uomini che si trovano in grandi pericoli. E dal pensiero che gli esuli ebrei, ritornando dalla provincia di Babilonia nelle

[1] La similitudine presa dalla vita agraria, la più comune presso gli Ebrei, vuole significare: che come è ansioso l'agricoltore quando semina, ma sicuro del fatto suo è lieto quando ha finito la raccolta, così erano prima ansiosi gli esuli, ma allora tranquilli e contenti, dopo che si trovavano ristabiliti sulla terra dei loro padri.

loro terre, avevano passato luoghi inospitabili e deserti, è facile e naturale la transizione a parlare di tutti quelli che si trovano smarriti in contrade disabitate, senza speranza di soccorso, e sono per aiuto divino ricondotti alla loro patria. Il poeta quindi gl' invita a lodare Iddio per il beneficio da esso ottenuto. Fino a qui si estende la prima parte di quest' Inno, alla quale precede una breve introduzione di tre versi:

1. Lodate l' Eterno, che è buono,
   che è per sempre la sua pietà:
2. diranno i redenti dell' Eterno,
   che ha liberato dalla mano del nemico,
3. e ha raccolti dalle terre,
   da Levante, da Ponente, da Settentrione e da Mezzogiorno.[1]
4. Erravano nel deserto, in via desolata,
   città abitata non trovavano.
5. Affamati e anche assetati,
   l' anima loro in essi veniva meno.
6. Ed esclamarono all' Eterno nella loro angustia,
   dalle loro strettezze li liberò.
7. E gli dirizzò in via retta
   per andare in città abitata.
8. Lodino all' Eterno la sua clemenza,
   e le sue meraviglie ai figli dell' uomo;
9. perchè saziò l' anima vuota,
   e l' anima affamata empì di bene.

Nella seconda parte il poeta descrive le sofferenze dei prigionieri così puniti per avere disobbedito alle leggi

[1] La parola ebraica *Jam*, che significa propriamente *mare*, e per la postura geografica della Palestina, spesso anche l'*Occidente;* qui invece, come in Isaia (XLIX, 12), significa il *Mezzogiorno*, riferendosi al mare che è al Mezzogiorno della provincia di Babilonia.

divine, liberati poi quando si rivolgono con cuore umile al Signore, al quale anch' essi devono rendere tributo di lode:

10. Quelli che stanno in oscurità e in tenebra di morte
imprigionati nella miseria e nei ferri,
11. perchè avevano disobbedito ai detti di Dio,
e disprezzato il consiglio dell' Altissimo,
12. allora umiliano nell' affanno il loro cuore:
caddero, e non v'era chi aiutasse.
13. Ed esclamarono all' Eterno nella loro angustia,
dalle loro strettezze li salvò.
14. Li fece uscire dall'oscurità e dalle tenebre di morte,
e le loro catene spezzò.
15. Lodino all' Eterno la sua clemenza,
e le sue meraviglie ai figli dell' uomo;
16. perchè ruppe le porte di rame,
e le sbarre di ferro spezzò.

Nella terza parte si dipingono le sofferenze degli infermi puniti in questo modo a cagione dei loro peccati, ma anch' essi salvati dalla morte quando pregano il Signore, cui esprimono la propria riconoscenza con lodi e sacrificii:

17. Gli stolti[1] per la via delle loro trasgressioni
e pei loro delitti sono oppressi.
18. Ogni cibo la loro anima aborre,
e giungono fino alle porte del sepolcro.
19. Ma esclamano all'Eterno nella loro angustia,
dalle loro strettezze li salva.
20. Manda la sua parola, e li risana,
e li scampa dalla fossa.
21. Lodino all'Eterno la sua clemenza
e le sue meraviglie ai figli dell'uomo.
22. E sacrifichino sacrificii di lode,
e narrino le sue opere con canto.

[1] Così vengono chiamati i peccatori.

Nella quarta parte si parla degli arditi navigatori, e si descrive molto poeticamente l'agitazione e il pericolo della tempesta e il venir meno di ogni scienza umana, fino a che il Signore per le preghiere dei mal capitati calma la procella e li guida al porto desiderato, ove celebrano la sua bontà:

23. Quelli che scendono nel mare sulle navi,
che fanno lavoro in acque impetuose,
24. essi vedono le opere dell'Eterno,
e le sue meraviglie nel mare profondo.
25. Egli dice, e fa sorgere vento procelloso,
e fa innalzare le sue onde.
26. Salgono al cielo, discendono nell'abisso,
la loro anima per il male si strugge.
27. Si agitano, si muovono come un ebbro,
e tutta la loro scienza è sparita.
28. Ma esclamano all'Eterno nella loro angustia,
e dalle loro strettezze li trae.
29. Fa stare la procella in quiete,
e si abbassano le onde.
30. Si rallegrano, perchè sono tranquille,
e li guida al porto da essi desiderato.
31. Lodino all'Eterno la sua clemenza
e le sue meraviglie ai figli dell'uomo.
32. E lo esaltino nell'adunanza del popolo,
nella residenza degli anziani lo celebrino.

Finalmente nella quinta e ultima parte il poeta loda la potenza divina, considerando quanto repentinamente Dio muti le condizioni dei paesi e degli uomini, secondo il loro merito o la loro colpa, e chiude questo bellissimo Inno con un invito ai sapienti a meditare e riflettere sul continuo avvicendarsi delle sorti umane:

33. Egli riduce i fiumi in deserto
e le fonti di acqua in aridezza.

34. La terra fruttifera in luogo salmastroso,
per la malvagità dei suoi abitanti.
35. Riduce il deserto in lago
e la terra arida in fontane.
36. Fa abitare colà gli affamati,
e vi fondano città abitabili.
37. Seminano campi, piantano viti,
e ne raccolgono frutti e prodotti.
38. E li benedice, e crescono a moltitudine,
e anche i loro animali non diminuiscono.
39. Ma vengono meno e sono umiliati,
per l'angustia del male e l'afflizione.
40. Versa il disprezzo sui nobili,
e gli fa errare in luogo vuoto e senza via.
41. Ma innalza il misero dalla povertà,
e moltiplica le famiglie come le greggie.
42. Vedranno i retti e si rallegreranno,
e ogni perverso chiuderà la bocca.
43. Chi è savio osservi queste cose,
e consideri le clemenze dell'Eterno.

Oltre all'importanza del suo contenuto e la bellezza poetica delle varie descrizioni, particolarmente di quella della tempesta, è notevole questo Salmo per l'artistica sua composizione in più strofe, nelle quali si vedono a mo' di ritornello ripetuti gli stessi versi. E se alcuno notasse che le strofe non sono tutte di eguale estensione, questo, anzichè costituire un difetto, forma, a mio parere, un pregio. Perchè il poeta non ha voluto torturare i concetti distendendoli o raccorciandoli quasi sopra un letto di Procuste, ma terminava la strofa là dove il pensiero trovava naturalmente da per sè stesso la sua compiuta espressione senza nè difetto nè eccesso.

Altro Canto dei reduci dall'esilio ci si mostra il Salmo CXXII, nel quale si esprime principalmente la gioia di potere andar nel Tempio del Signore, e di tro-

varsi raccolti nella città di Gerusalemme, dove risorgerebbe il trono della dinastia davidica, a cui si prega pace e prosperità. In tal modo è risguardato questo Salmo da quasi tutti i critici moderni, quantunque nel testo ebraico abbia il nome di David, che manca però nella versione dei *LXX.* E in questo caso siccome il Salmo non può essere stato scritto prima del ritorno da Babilonia, è da preferirsi la lezione alessandrina a quella palestinese. Questo Canto si può dividere in due strofe, la prima di cinque e la seconda di quattro versi:

1. Gioisco, quando mi dicono:
   nella casa dell' Eterno andremo.
2. Fermi sono i nostri piedi
   nelle tue porte, o Gerusalemme.
3. Gerusalemme riedificata,
   come città ricongiunta insieme.
4. Chè colà salgono le tribù,
   le tribù di Dio, secondo la legge d' Israele,
   per lodare il nome dell' Eterno.
5. Perchè colà risiedono i troni del giudizio,
   i troni della casa di David.

6. Pregate la pace a Gerusalemme:
   siano quiete le tue tende. [1]
7. Sia pace nelle tue mura,
   quiete nei tuoi palazzi.
8. Per amore dei miei fratelli e dei miei compagni
   parlerò ora pace per te.
9. Per amore della casa dell' Eterno nostro Dio
   implorerò a te bene.

Appartiene forse ancora a questa specie di Canti il Salmo CVIII: il quale non ha nulla di originale, ma è

[1] Leggo *'Oholaich, tende,* secondo la congettura dell' Ewald, invece della lezione comune che ha *'Ohabaich, amici.*

composto intieramente di versi di altri due Salmi. Il primo verso non è che il titolo col nome di David. I vv. 2-6 sono i vv. 8-12 del Salmo LVII, e i vv. 7-14 gli stessi versi del Salmo LX, solo con alcune diversità di lezione. Quei due Salmi sono veramente di preghiera; ma tanto nell'uno, quanto nell'altro, l'ultima parte è quasi di rendimento di grazie per la ferma fiducia di ottenere il beneficio implorato. Perciò, in più recente età, di quelle due parti, staccata ognuna dalla prima, e ricucite insieme, si è formato questo Canto di rendimento di grazie, mantenendogli il nome di David, che si trova in fronte anche ai due Salmi originarii.

CAPITOLO IX.

Degl'Inni di lode a Dio. — Inni di lode a Dio come creatore e conservatore dell'Universo. — 1° Dalla contemplazione della natura quieta e serena: Salmi VIII, XIX, CIV. — 2° Dai fenomeni terribili della natura: Salmo XXIX. — 3° Con un intendimento liturgico: Salmi XXIV, XCIII, CXLVIII, CXXXIV.

Il sentimento religioso dei poeti ebrei si esprime anche più vivamente in quei lirici Canti, che debbono riguardarsi vere e proprie lodi all'Eterno, e non tanto come un rendimento di grazie per qualche ricevuto beneficio, quanto encomio delle qualità divine in sè stesse considerate. La poesia è qui più obbiettiva che subbiettiva, e se talvolta le lodi che si dànno a Dio in questa specie d'Inni sono occasionate da qualche fatto speciale, e anche da qualche beneficio ricevuto o dall'individuo, o dal popolo tutto, o in generale da tutti gli uomini, presto però in essi il concetto subbiettivo dispare, o vi

fa fugace comparsa, per innalzarsi all' idea obbiettiva e considerare in sè stessa l' eccellenza divina. La quale, per più riguardi mostrandosi degna agli uomini di essere celebrata, dà origine a varie specie d' Inni di lode, secondo che lodano l' Eterno ora per questa, ora per quella delle sue eccellenti qualità. E ricercando nella poesia lirica del Vecchio Testamento, a me sembra che quelli tra i Salmi, i quali sono veri Inni di lode all' Ente divino, lo celebrino considerandolo sotto cinque aspetti diversi: 1° Come creatore e reggitore del mondo, partendo dalla contemplazione della natura; 2° come giusta e misericordiosa Provvidenza, sicchè protegge i giusti e punisce i malvagi; 3° come speciale protettore del popolo ebreo; 4° come generale conceditore di beni; 5° come Dio di tutte le genti. — E certo quegl' Inni, i quali si fondano sulla contemplazione della bellezza del creato, sono fra questi i più belli, e spirano una più alta e nobile poesia, accessibile a tutte le menti e a tutti i cuori; ma anche qui è d' uopo fare una triplice distinzione. O il poeta contempla la natura quieta e tranquilla nel suo lato bello e sereno (Salmi VIII, XIX, CIV); oppure nei suoi fenomeni spaventevoli e terribili, e invece dell' idea del bello predomina quella del sublime (Salmo XXIX); oppure finalmente la lode che si dà a Dio come creatore del mondo è cantata a bella posta per qualche occasione liturgica, per qualche officio del culto (Salmi XXIV, XCIII, CXLVIII, CXXXIV).

1° Cominciando dai primi, del Salmo VIII già abbiamo dato altrove un cenno;[1] ma ora è necessario considerarlo nella sua interezza e in sè stesso, e per metterlo in relazione cogli altri della medesima specie. In quanto al suo autore, non vi è ragione per mettere in

[1] Cf. Cap. II, pag. 18.

dubbio la verità del titolo che lo attribuisce a David.[1] Riguardo poi al suo contenuto, è il più bell' Inno che possa essere ispirato dalla contemplazione del cielo stellato in una notte serena. La nullità dell' uomo innanzi al cospetto di Dio è chiaramente enunciata; ma questo pensiero in sè desolante riceve conforto da quello che viene subito soggiunto, che Dio ha posto l' uomo signore sul creato, e colla sua bontà supplisce alla pochezza di lui. Questo Salmo si può dividere in tre parti: 1ª due versi d' introduzione (vv. 2-3); 2ª sei versi che formano due strofe: la prima sulla grandezza del creato, la nullità dell' uomo e la bontà di Dio che lo ha tanto nobilitato; e la seconda che contiene la rapida enumerazione di tutto ciò che soggiace per volere divino alla potenza dell' uomo; 3ª un verso di chiusa che ripete le parole stesse, con cui il Salmo ha principio, come quelle che esprimono il concetto, il quale domina tutto quest' Inno:

2. O Eterno nostro Signore,
quanto è venerabile il tuo nome in tutta la terra!
chè estendi la tua magnificenza sopra il cielo.
3. Dalla bocca dei parvoli e dei lattanti tu stabilisci la gloria,
per causa dei tuoi avversarii,
per far cessare il nemico e il vendicatore.

4. Quando vedo i tuoi cieli, opere delle tue dita,
la Luna e le stelle che vi hai posto,
5. che cosa è l' uomo perchè tu lo rammenti,
e il figlio dell' uomo perchè tu ne abbia cura?
6. Ma di poco lo hai fatto minore a Dio,
e di onore e decoro lo incoroni.

[1] Non solo l' Ewald, l' Hitzig e il Bunsen lo tengono di David, ma anche l' Olshausen che ha sempre la tendenza a riportare i *Salmi* a età molto più recente. Il Meier invece crede che non possa giudicarsi questo Salmo anteriore al regno di Salomone, e a questo Re lo attribuisce. (Op. cit., pag. 180 e seg.)

7. Lo fai signoreggiare sulle opere delle tue mani,
tutto ponesti sotto i suoi piedi.
8. Le pecore e i buoi tutti quanti,
e anche gli animali del campo.
9. Gli uccelli dell' aria e i pesci del mare,
che valicano le vie dei mari.

10. O Eterno nostro Signore,
quanto è venerabile il tuo nome in tutta la terra.

Come questo Salmo prende occasione di lodare il Creatore dalla contemplazione del cielo stellato; così il XIX, certamente anch' esso davidico, quantunque incominci dall' ammirare in generale i cieli e gli astri, pure si trattiene più specialmente sulla grandiosa pompa dell' astro del giorno, rappresentato come uno sposo che esce dal talamo, e come un prode gioioso all' idea di percorrere la sua strada. Queste idee sono espresse nella prima parte di questo Salmo, divisa in due strofe, ognuna di tre versi:

2. I cieli narrano la gloria di Dio,
e l' opera delle sue mani il firmamento annunzia.
3. Giorno a giorno tramanda il detto,
e notte a notte fa manifesto il sapere.
4. Non vi è detto, non parole,
di cui non sia sentita la voce.

5. In tutta la terra si estende la loro orbita,
e all' estremo dell' universo le loro parole:
al Sole pose in essi un padiglione.
6. Ed esso come uno sposo esce dal suo talamo,
gioisce come un prode per correre il cammino.
7. All' estremo del cielo è il suo sorgere,
e il suo giro fino all' altro estremo,
e non v' è chi si sottragga al suo calore.

A questo punto però di subito il concetto del Canto si trasforma: non più si continua ad ammirare la maraviglia del creato, nè a lodare Iddio come creatore; ma quasi l'Inno di lode si converte in poesia didascalica, si loda la legge di Dio, se ne esaltano i comandamenti, e il poeta con un sentimento di religiosa umiltà, mentre professa obbedienza ai precetti di Dio, riconosce di cadere in errori involontarii, pei quali chiede perdono e grazia. E così termina il Salmo, senza ritornare al primitivo concetto. Di più, oltre questo cangiamento nelle idee, varia ancora la forma del ritmo, perchè nella seconda parte il parallelismo dei versi, almeno nei primi quattro, consta di emistichii più lunghi. E questa seconda parte dividesi anch'essa in due strofe, ma di quattro invece che di tre versi ciascuna:

8. La legge dell' Eterno è perfetta, ristora l'anima,
l' avvertimento dell' Eterno è certo, rende savio lo stolto.
9. I comandi dell' Eterno sono retti, rallegrano il cuore,
il precetto dell' Eterno è chiaro, illumina gli occhi.
10. Il timore dell' Eterno è puro, dura per sempre,
i giudicii dell' Eterno sono veri, si accordano insieme.
11. Desiderabili più dell' oro e dell' oro fine,
e dolci più del miele e di ciò che stilla dai favi.

12. Anche il tuo servo è ammaestrato in essi,
nell' osservarli è grande il premio.
13. Gli errori chi può avvertire?
da quelli occulti assolvimi.
14. Anche dai superbi riguarda il tuo servo,
non signoreggino su me, allora sarò incolume,
e assolto da grave trasgressione.
15. Sieno graditi i detti della mia bocca,
e la meditazione del mio cuore innanzi a te,
o Eterno, mio forte e mio redentore.

Osservando dunque questa apparente duplicità nell'argomento di questo Salmo, molti critici fra i moderni [1] hanno creduto di non potere in esso mantenere l'unità di composizione, e hanno sostenuto che qui siano fusi in uno solo quelli che originariamente erano due Inni; o almeno, se non si trovano più nella forma presente i due Canti interi, siano due frammenti insieme ricuciti. Ma sono poi tanto forti gli argomenti addotti a sostenere questa ipotesi? In prima, mentre in altri Salmi troviamo delle differenze fra il testo ebraico e quello dei *LXX*, qui si mostrano ambedue concordi nel dare come uno questo Canto. In secondo luogo il rapido passaggio dall'una all'altra idea, che farebbe ostacolo in altro genere di poesia, abbiamo già detto, e tutti sanno che non ha grave difficoltà nella poesia lirica, in ispecie poi se consideriamo che un poeta religioso ed ebreo poteva più facilmente, che a noi non sembra, passare dal concetto della natura a quello della legge, giust' appunto per lodare Dio sotto il duplice aspetto di creatore e legislatore. Il pensiero che è uno stesso Iddio quello che ha dato la legge, e quello che ha creato il cielo e la terra, costituisce il fondamento della religione ebraica, e spesso apparisce nei libri del Vecchio Testamento. Poteva quindi benissimo un poeta dominato da questo pensiero sciogliere al Signore un Inno, che nella sua duplicità non cessasse di essere armonicamente uno. E come già avevano spiegato gli antichi commentatori, è bello e poetico porre a riscontro i benefici effetti dell'astro del giorno, con quelli della Legge divina, la cui luce, come quella materiale del sole, tutto illumina, il cui morale ardore, come quello fisico del sole, tutto riscalda e feconda. Come avviene poi ai lirici poeti, che

[1] Vedi Rosenmüller, 4ª ediz.; De Wette, Hupfeld, Ewald, Olshausen, Böttcher.

abbandonano il primo concetto per trattenersi con quelli che sono sorti quindi nella loro mente, anche in questo Canto il poeta dal pensiero della Legge divina è condotto a parlare di sè, e a terminare con un pensiero tutto personale quel Canto che aveva incominciato colle espressioni più generali. E se questo può sembrare un difetto in una poesia condotta colle regole di arte meditata e riflessa, può concedersi in un Canto d'ispirazione naturale e tutta spontanea, nè si deve perciò rifare a nostro modo ciò che un poeta in condizioni dalle nostre tanto diverse sentiva ed esprimeva in modo tutto proprio.

Nè è maggiore difficoltà quella tratta dalla differenza del ritmo, perchè dal verso 12 in poi ritorna anche nella seconda parte uguale a quello della prima, e non è così fisso il ritmo nella poesia del Vecchio Testamento, che talvolta nello stesso Canto non varii per alcuni versi. E perciò cogli antichi commentatori e con molti ancora dei moderni critici [1] giudico questo Salmo come un solo componimento.

Con molta più estensione dei due Salmi ora esposti, il CIV si trattiene a parlare di tutte le bellezze e meraviglie del creato, scendendo dallo spettacolo dei cieli alle considerazioni della terra e dei mari. Incomincia il poeta dall'invitare l'anima sua a benedire l'Eterno, e quindi nella prima strofa ammira la luce, i cieli, le nubi, i venti e i fulmini chiamati fuoco:

1. Benedici, anima mia, l'Eterno.
   O Eterno mio Dio, tu sei grande assai,
   di gloria e decoro ti vesti.
2. Si avvolge di luce come di un manto,
   distende i cieli come una cortina.

[1] Vedi Stier, Hitzig, Hengstenberg, Delitzsch, Bunsen, Riehm.

3. Fa con le acque le vôlte delle sue stanze,
pone le nubi per suo carro,
scorre sulle ali del vento.
4. Fa suoi messi i venti,
suoi ministri il fuoco fiammeggiante.

Nella seconda strofa si scende a parlare della terra, dei monti, delle acque contenute nei loro corsi, perchè non inondino la terra; e qui non si può fare a meno di scorgere un'allusione al Diluvio e alla promessa divina che le acque non avrebbero più sommerso tutto il mondo:

5. Fondò la terra sopra le sue basi,
acciocchè non vacilli in eterno.
6. Come di un vestito ricoprì l'abisso,
sui monti si arrestano le acque.
7. Per il tuo grido fuggono,
per la voce del tuo tuono si affrettano.
8. Salgono nei monti, scendono nelle valli,
nel luogo che hai ad esse determinato.
9. Hai posto un termine che non oltrepassino,
acciocchè non tornino a coprire la terra.

Nella terza strofa si continua a parlare delle acque, e si descrivono poeticamente i fiumi e le campagne da essi irrigate, popolate da ogni specie di animali:

10. Fa scendere le fonti in torrenti,
scorrono fra i monti.
11. Abbeverano tutte le fiere della campagna,
gli onagri estinguono la loro sete.
12. Presso di quelli [1] i volatili dell'aria si posano,
di fra i rami fanno sentire la loro voce.
13. Irriga i monti dalle sue alte sedi,
del frutto delle tue opere si sazia la terra.

[1] Presso i torrenti.

La quarta strofa parla dei benefici effetti dell' irrigazione mediante la pioggia, la quale fa crescere il vitto per gli uomini e per gli animali:

14. Fa germogliare il pascolo ai quadrupedi,
e l' erba per servire all' uomo,
per far produrre il pane dalla terra.
15. E il vino che rallegra il cuore dell' uomo,
l' olio per fare risplendere il volto, [1]
e il pane che il cuore dell' uomo ristora.
16. Se ne nutrono gli alberi dell' Eterno,
i cedri del Libano che egli piantò.
17. Dove gli uccelli si annidano,
e la cicogna ha negli abeti la sua casa.
18. I monti alti sono per gli stambecchi,
le rupi ricovero agl' iraci.

Nella quinta strofa passa il poeta a parlare dell' alternarsi del Sole e della Luna, e perciò del giorno e della notte, questa dominio delle fiere, e quello dell' uomo, per concludere questa parte con una bella esclamazione in lode delle opere divine. E quindi nella sesta strofa parla della grandezza del mare e della moltitudine degli animali acquatici, che tutti, come anche quelli terrestri, aspettano il loro nutrimento dalla Provvidenza divina, dal cui cenno dipende la vita o la morte di tutto il creato:

19. Fece la Luna per indicare i tempi;
il Sole conosce il suo tramonto.

[1] Così intendono il Rashì, il Qimhì, il Dathe, il Grozio, il Bunsen e l' Hupfeld. Invece il Rosenmüller, il De Wette e l' Ewald intendono che il vino fa risplendere il volto più dell' olio. Io preferisco la prima interpretazione, perchè parmi naturale che il poeta fra i prodotti più utili all' uomo abbia nominato anche l' olio insieme col pane e col vino. E l' uso di ungersi il corpo coll' olio per rendere le carni più morbide e nitide era fra gli antichi molto comune.

20. Tu poni l' oscurità, ed è notte,
in essa si agitano tutte le fiere delle selve:
21. i leoni ruggiscono per la preda,
e per cercare da Dio il loro cibo.
22. Sorge il Sole, si raccolgono;
e nelle loro grotte si coricano.
23. Esce l'uomo all'opera sua,
e al suo lavoro fino alla sera.
24. Quanto sono grandi le tue opere, o Eterno!
tutte con sapienza le facesti,
è piena la terra delle tue creazioni.

25. Ecco il mare grande e spazioso,
colà viventi senza numero,
animali grandi e piccoli.
26. Colà vanno le navi,
i mostri che tu creasti per scherzare colà. [1]
27. Tutti in te sperano
che dia il loro cibo a suo tempo.
28. Lo dài ad essi, si raccolgono;
apri la tua mano, si saziano di bene;
29. occulti il tuo aspetto, sono smarriti;
raccogli il loro spirito, periscono,
e alla loro polvere fanno ritorno.
30. Mandi il tuo spirito, sono ricreati,
e rinnovi la faccia della terra.

Nella settima e ultima strofa si ammira la gloria e la potenza divina. Si promettono a Dio canti e inni per tutta la vita, si conchiude col pio desiderio che più non vi siano peccatori, e si finisce colle stesse parole, con cui il Salmo aveva avuto principio:

[1] Questo è il significato più naturale seguìto da quasi tutti i commentatori. L'Hitzig e l'Ewald intendono che Dio abbia formato il *Liviatan* per scherzare con questo mostro, accordandosi così con la leggendaria interpretazione del *Talmud*. (Vedi *Talmud Babilonese, Babà Bathrà*, 74 *b*.)

31. Sarà la gloria dell'Eterno per sempre,
si rallegrerà l'Eterno nelle opere sue.
32. Esso guarda la terra, e questa trema,
tocca i monti, e fumano.
33. Canterò all'Eterno nella mia vita,
inneggerò al mio Dio fin che esisto.
34. Sarà grata a lui la mia parola,
io mi rallegrerò nell' Eterno.
35. Finiranno i peccatori nella terra,
e gli empi non saranno più.
Benedici, o anima, l'Eterno.
Lodate Iddio.

Dopo avere esposto questo bellissimo Inno notevole per la condotta e per il bel passaggio delle idee, non che per le espressioni veramente poetiche, colle quali tutto il creato è posto dinanzi agli occhi del lettore, resterebbe a fissare a quale età della biblica poesia appartenga.

Ma dobbiamo in questo caso, a mio credere, rimanere nell' incertezza. Imperocchè nel testo ebraico non ha nome di autore, e nei *LXX* invece è attribuito a David. La maggior parte dei critici moderni lo credono di una età molto bassa, e degli ultimi Canti scritti dopo il ritorno dall' esilio. Ma io non vedo nelle idee e nello stile di questo Salmo nulla che possa porgere solido argomento per risolvere la quistione. Osservo soltanto che offre somiglianza col Salmo CIII per le parole d' introduzione e di chiusa, e che questo Salmo è attribuito anche nel testo ebraico a David, e non vi è, come vedremo a suo luogo, concludente ragione per negare l' autenticità di quel titolo. Perciò propongo, ma solo come opinione probabile, di credere che anche questo Salmo CIV sia stato scritto da David, il quale poteva essere ispirato in quest' Inno a lodare la potenza divina dalla contemplazione di tutte le parti della natura, come negli altri

due Canti sopra esposti si era ristretto alla considerazione della immensità e della grandezza dei cieli.

2° Il Salmo XXIX celebra la potenza divina, partendo invece dalla considerazione della tempesta e del fulmine chiamato ripetutamente, con poetica espressione, *voce dell' Eterno*. Alcuni critici, come il Rosenmüller, l' Hitzig, l' Ewald, il Bunsen, opinano che quest' Inno sia stato occasionato da una tempesta, la quale abbia ispirato il poeta a esprimere questi suoi sentimenti; mentre il De Wette e l' Hupfeld credono piuttosto che dal pensiero stesso del poeta sia nato questo Canto, senza che un fatto esteriore gli abbia dato origine. Checchè ne sia, giacchè nessuna espressione nel Salmo stesso ci può essere argomento a decidere chi si apponga al vero, è certo che tutta la descrizione è vivissima e fatta con quella rapidità che alla natura del soggetto benissimo si adatta.

Dopo una introduzione di due versi, dove con molta efficacia si esorta a celebrare la gloria e la potenza di Dio, si descrivono nei sette versi seguenti tutti gli effetti spaventevoli del fulmine, lo scompiglio della natura e lo spavento degli animali. Negli ultimi due versi finalmente si loda Iddio come eterno Re, e si augura che conceda forza e bene al suo popolo:

1. Date all'Eterno, o figli degli Dei,[1]
   date all'Eterno gloria e forza.
2. Date all'Eterno gloria al suo nome,
   inchinatevi all'Eterno con santo decoro.

3. La voce dell'Eterno sulle acque:
   il Dio della gloria tuona,
   l'Eterno sopra acque impetuose.

[1] Altri intendono *figli dei forti*. Ma dal Salmo LXXXIX, 7, e anche dall' *Esodo*, XV, 11, pare meglio intendere *figli degli Dei*, e per questi nel nostro luogo gli angeli.

4. La voce dell'Eterno con forza,
la voce dell'Eterno con magnificenza.
5. La voce dell'Eterno spezza i cedri,
e spezza l'Eterno i cedri del Libano.
6. E gli fa saltare come un vitello,
il Libano e il Shirion come bufali.
7. La voce dell'Eterno sparge fiamme di fuoco.
8. La voce dell'Eterno fa tremare il deserto,
fa tremare l'Eterno il deserto di Qadesh.
9. La voce dell'Eterno fa partorire le cerve,[1]
e sfronda le selve,
e nel suo Tempio tutto risuona gloria.

10. L'Eterno nel diluvio sedette,
e sederà l'Eterno re per sempre.
11. L'Eterno forza darà al suo popolo,
l'Eterno benedirà il suo popolo con pace.

In quanto all'autore, questo Salmo nel titolo del esto ebraico e nei *LXX* è attribuito a David, cui lo ggiudicano anche il Rosenmüller e l'Ewald, mentre ' Hitzig e il Bunsen lo fanno di Geremia, ma senza al- una solida ragione. I *LXX* aggiungono al titolo del esto ebraico le parole: *per l' uscita del Tabernacolo,* e il Rudinger congettura con molta probabilità che questo Salmo venisse cantato come ultimo inno alla fine delle erimonie del culto; mentre il Rosenmüller vuole che uelle parole della versione alessandrina indichino che uesto Salmo era cantato l'ultimo giorno della festa dei Tabernacoli.

Noi consentiamo più volentieri al Rudinger, tanto più he anche oggi presso gli Ebrei quel Salmo viene can- ato nel ricondurre dall'altare all'Arca la *Bibbia,* dopo

[1] Cioè: riempie di spavento questi animali, sicchè si affretta il loro parto.

averne fatto lettura, e serve come di canto finale alla più solenne delle ceremonie del culto, oltre che non solo in questo, ma anche in altri Salmi le indicazioni aggiunte nei titoli della versione dei *LXX* si accordano coll' uso tuttora vigente della liturgia ebraica.[1]

3° Il primo dei *Salmi* che lodano Dio come creatore dell' universo, ma per una qualche occasione liturgica, ci si mostra il Salmo XXIV, il quale incomincia con una breve strofa di due versi, celebrando la potenza divina sulla natura:

1. Dell' Eterno è la terra e il suo contenuto,
   l' universo e gli abitanti di quello.
2. Perch' egli sopra i mari lo ha fondato,
   e sopra i fiumi lo ha stabilito.

Questo concetto però viene subito abbandonato per passare a un pensiero morale, ed esporre chi sia degno di essere vicino al Signore, e quali doti a ciò siano richieste; il che viene spiegato in una strofa di quattro versi:

3. Chi salirà nel monte dell' Eterno?
   e chi sorgerà nel suo santo luogo?
4. L' innocente di mani e il puro di cuore,
   che non giurò invano per l' anima sua, [2]
   e non giurò per inganno;
5. otterrà benedizione dall' Eterno,
   e giustizia da Iddio suo salvatore.
6. Tale è la generazione di quelli che lo ricercano,
   tale è Giacobbe che ricerca la tua faccia.

[1] I titoli della versione greca dei Salmi XXIV (XXIII), XLVIII (XLVII), XCIII (XCII), XCIV (XCIII), concordano col *Talmud Babilonese* (*Rosh Hashanà*, 31 *a*) nel fissare questi Salmi come preghiere per certi determinati giorni della settimana.

[2] Preferisco la lezione del *Chetib* col pronome di 3ª persona, a quello del *Qerì* col pronome di 1ª.

Nella terza e ultima strofa poi, anch' essa di quat-ro versi, apparisce l'occasione liturgica, per la quale il almo è stato cantato, cioè il trasporto dell'Arca in Sion, iacchè è un' apostrofe alle porte della città a lasciare ntrare il Re della gloria, e una celebrazione della po-enza divina:

7. Alzate, o porte, il vostro capo,
ed innalzatevi, o porte eterne,
ed entri il Re della gloria.
8. Chi è questo Re della gloria?
l'Eterno forte e potente,
l'Eterno potente in guerra.
9. Alzate, o porte, il vostro capo,
e alzatevi, o porte eterne,
ed entri il Re della gloria.
10. Chi è questo Re della gloria?
l'Eterno degli eserciti,
Esso è il Re della gloria.

Questo Salmo attribuito a David secondo il titolo lel testo ebraico e dei *LXX*, e giudicato davidico anche la molti dei critici moderni, è per altro in diversi modi nterpretato. In prima l' Ewald e l' Olshausen lo divi-lono in due Canti di argomento diverso, reputando il rimo, fino a tutto il verso 6, un Canto di lode a Dio ome creatore dell' universo, e nel medesimo tempo ome Inno morale per insegnare chi è il prediletto del Signore. Dal verso 7 in poi sarebbe, secondo l'Ewald, un altro Canto per il trasferimento dell'Arca in Sion. Ma, quantunque, come in altri Canti lirici, vi sia certamente rapido passaggio dall' una all' altra idea, non è necessario ricorrere a questa ipotesi, e vedere qui la fusione di due Canti originariamente diversi. Tutto il Salmo, quale oggi lo abbiamo, può essere stato cantato per l' occasione che l' Ewald suppone, e così intendono anche altri inter-

preti.[1] E nel trasferirsi l' Arca in Gerusalemme poteva benissimo incominciarsi il sacro Inno colla più generale e conveniente lode all' Eterno, quale è quella contenuta nei due primi versi, che lo celebrano creatore e signore del mondo. E giust' appunto perchè si trattava di custodire l'Arca santa per il momento in una qualunque edicola, e poi nel Tempio, scende naturale il pensiero che il poeta dimandi chi sia degno di stare nel monte del Signore e nel luogo santo, e risponda quindi coll'accennarne le precipue virtù. Per ultimo, giunta la sacra processione alle porte della città, si apostrofano queste ripetutamente, perchè lascino entrare chi è vero Re della gloria; nè fa bisogno di riguardare soltanto quest' ultima parte come canto opportuno a quella occasione.

Non è da tacere però che i commentatori ebrei e con essi lo Stier e il Rosenmüller credono che il Salmo sia stato scritto invece per la consacrazione del Tempio di Salomone; e l' Hitzig e il De Wette vorrebbero che fosse stato cantato invece per il ritorno dell'Arca da qualche vittoriosa guerra. Ma se si segue l' opinione dei primi, malamente si può difendere l'autenticità del titolo, che, del resto, non abbiamo ragione di porre in dubbio. E contro l' opinione poi dei secondi parla da sè stesso il contenuto del Salmo, che non ha nemmeno un cenno, il quale alluda ad azioni guerresche nè a vinti nemici, mentre i pensieri del tutto morali e religiosi bene si accordano col fatto che, secondo noi, gli avrebbe dato occasione.

Della stessa specie che il Salmo testè spiegato, sono ancora il XCIII e il CXLVIII: il primo dei quali singolarmente mostra analogia col XXIV per il generale concetto che ne forma argomento, ma si trattiene più a

[1] Grozio, Venema, Hengstenberg, Hupfeld.

ungo a parlare della potenza divina sulle forze della natura, non ha divagazioni sopra pensieri morali, e ciò che riguarda il Tempio è detto soltanto in modo molto breve in fine del Canto.

Questo Salmo non ha nel testo ebraico titolo nè di autore nè di argomento: nei *LXX* e nella *Vulgata* è attribuito a David, con una indicazione che si accorda colla liturgia ebraica, nella quale questo Salmo è recitato fra le orazioni del venerdì, e quelle versioni lo intitolano: *Per il giorno prima del Sabato, quando fu fondata la terra.* In quanto all' argomento l' ultimo verso fa tenere con certezza che questo Salmo sia stato cantato per il Tempio; ma se per quello di Salomone, o dopo l' esilio, o anche, come vorrebbero alcuni, dopo le vittorie dei Maccabei, è difficile ad affermare con certezza. E incerti sono difatti il Rosenmüller, il De Wette e l' Hupfeld; ma l' Ewald si dichiara per il secondo Tempio, l' Hengstenberg e il Bunsen per la liberazione dall' invasione assira, il Venema, l' Hitzig e l' Olshausen per i tempi maccabaici. Noi non sapendo trovare ragioni più per una età che per un' altra, restiamo su questo punto incerti; come anche crediamo non doversi cercare nessuna occasione speciale, per la quale questo Salmo sia stato composto; ma lo teniamo un Inno per il Tempio con ispeciale considerazione alla potenza di Dio come Re dell' universo. Si può dividere in tre piccole strofe. Nella prima (vv. 1, 2) si loda Dio come Re e creatore dell' universo; nella seconda (vv. 3, 4) si celebra la potenza divina sui fiumi e sul mare, forse alludendo al passaggio del Giordano e del Mar Rosso; nella terza (v. 5) si loda la legge e la santità della casa di Dio:

1. L' Eterno regna, di magnificenza si veste,
si veste l' Eterno, di forza si cinge,
anche stabilisce l' universo, sicchè non vacilli.

2. È stabile il tuo trono da antico,
da eterno tu sei.

3. Alzano i fiumi, o Eterno,
alzano i fiumi la loro voce,
alzano i fiumi il loro fragore.
4. Più del suono di grandi acque,
delle forte onde del mare,
è forte nell'alto l'Eterno.

5. I tuoi avvertimenti sono verissimi,
alla tua casa si conviene la santità,
o Eterno, per la durata dei giorni.

Il Salmo CXLVIII, compreso fra gli ultimi cinque Salmi che incominciano e finiscono colla parola *alleluia*, non ha nel testo ebraico alcun titolo; mentre nei *LXX* è attribuito, come anche i due precedenti, ai profeti Aggeo e Zaccaria che vivevano dopo il ritorno dall' esilio di Babilonia. Nulla ci può indurre a stabilire con certezza nè l' autore di questo Canto, nè l' occasione per cui fu scritto; ma dall'altro lato non pare infondata l'opinione di quei critici, che vedono in questi ultimi cinque Canti del *Salterio* componimenti posteriori all' esilio, imitati da altri più antichi, per essere dai reduci cantati nel Tempio come lode al Signore.[1] Questo nostro Salmo poi è un invito a tutto il creato a lodare Iddio, incominciando dagli angeli e dagli astri, e poi scendendo a tutti gli esseri terrestri, terminando col dirigersi agli uomini, non meno ai re che ai popoli, non meno ai vecchi che ai giovani. E l'ultimo verso, che accenna alla gloria concessa da Dio al suo popolo, lo fa credere un Salmo liturgico, e probabilmente, come opinano quasi tutti i mo-

[1] Vedi Bunsen, *Bibelwerk*, vol. VI, pag. 685.

erni critici, e ci consiglia anche il titolo dei *LXX*, iuttosto nel secondo Tempio che nel primo:

1. Alleluia.
   Lodate l'Eterno dal cielo,
   lodatelo nell'alto.
2. Lodatelo voi, tutti suoi angeli,
   lodatelo voi, tutti suoi eserciti.
3. Lodatelo, o Sole e Luna,
   lodatelo voi, o stelle tutte lucenti.
4. Lodatelo, o alti cieli,
   e l'acqua che è al disopra dei cieli.
5. Lodino il nome dell'Eterno,
   perchè egli ha comandato, e furono creati.
6. E gli ha stabiliti per sempre in eterno,
   uno statuto pose, e non lo trapasserà.
7. Lodate l'Eterno dalla terra,
   voi cetacei, e tutti gli abissi.
8. Fuoco e grandine, neve e vapore,
   vento procelloso che eseguisci il suo detto.
9. Voi monti e colline tutte,
   alberi fruttiferi e tutti i cedri.
10. Le fiere e tutti gli animali domestici,
    i rettili e gli uccelli alati.
11. I re della terra e tutte le nazioni,
    i principi e tutti i giudici della terra.
12. I giovani e anche le vergini,
    i vecchi insieme coi fanciulli.
13. Lodino il nome dell'Eterno,
    perchè è eccelso il suo nome solo,
    la sua gloria sulla terra, sul cielo.
14. Ed egli innalza la gloria del suo popolo,
    lode a tutti i suoi pii,
    ai figli d'Israele, popolo a lui vicino.
    Alleluia.

Come quasi Canto di conclusione a questi Inni ue celebrano Dio come creatore e conservatore del-

l' universo, mi pare possa qui collocarsi il brevissimo Salmo CXXXIV, ultimo fra i quindici Canti detti di *Ma'aloth* e cantato manifestamente nel Tempio, dopo compiuti tutti gli officii giornalieri, come preghiera della sera, e per esortare a pensieri religiosi i Leviti che rimanevano a guardia del Tempio, invitandoli a celebrare il Signore, perchè creatore del cielo e della terra:

1. Ecco, benedite l' Eterno, voi tutti servi dell' Eterno,
   che state nella casa dell' Eterno nelle notti.
2. Alzate le vostre mani al Santuario,
   e benedite l' Eterno.
3. Ti benedica da Sion l' Eterno,
   creatore del cielo e della terra.

Si può dire davvero che questi otto Salmi che abbiamo esposti come Inni di lode alla potenza divina sopra tutto il creato, considerando il subbietto quale sotto un aspetto, quale sotto un altro, formino una compiuta collana di Canti di gloria a Dio creatore; ma fra tutti noi pare il più bello il Salmo VIII per la tranquilla pace che da esso spira, e per una certa freschezza d' imagini e di stile che a giusta ragione lo fanno tenere per un modello del suo genere.

CAPITOLO X.

Degl' Inni di lode a Dio come giudice giusto, e protettore dei buoni e punitore dei malvagi. — 1° Inni più generali: Salmi XXXIII, XCII, CXIII, CXLVI. — 2° Inni che hanno anche particolare relazione colla persona del poeta: Salmi XXXIV, CXXXVIII, CXVIII. — 3° Inni che hanno anche particolare relazione col popolo ebreo: Salmi LXXV, LXXVI, CIII, CXI.

Se nel poeta religioso, che considera la grandezza e le meraviglie della natura, sorge il pensiero di lodare Dio

come autore di quella; siccome ei non lo crede soltanto creatore, ma anche provvidente, e provvidente non solo sulla natura fisica, ma anche sul mondo morale, ei si sente altresì ispirato a lodarlo come giusto giudice, e quindi come punitore dei tristi e protettore dei buoni. Pensiero che altamente religioso non potrebbe non trovarsi ispiratore di più Inni nell' antica lirica degli Ebrei. Nè basta a distruggere quest' idea sulla Provvidenza divina il fatto che si ripete in tutti i tempi e in tutti i luoghi, che in realtà avviene il contrario, mentre vediamo spesso i buoni infelici, e i malvagi godere di ogni bene mondano. Perchè il filosofo nota come i fatti contradicano certi principii, e ne cerca la spiegazione secondo quel qualunque sistema che a lui pare il più logico. Invece il poeta non guidato dalla fredda ragione, ma colpito dall' idea che per il momento gli si presenta all' intelletto, guarda le cose più da un lato solo che nella loro armonica varietà. Però tu troverai che la poesia, e non solo quella scettica, come di un Heine o di un Leopardi, ma anche quella religiosa, lamenta e deplora il destino dei virtuosi infelici, non ostante che altrove riconosca la giustizia di un Dio provvidente. E questo avviene, perchè la molteplice e vario aspetto delle cose, invece di essere risguardato simultaneamente per notarne la contradizione, o anche darne la spiegazione, se si può, è invece veduto da ogni singolo lato successivamente, e tanto forte è l' impressione che questo produce sulla viva fantasia e sull' eccitato sentimento del poeta, che esprime ciò che in quel momento gli par vero, senza prendersi cura del rimanente. Così da una parte troviamo nei *Salmi* molti Inni che lodano Dio come giusto punitore dei malvagi e protettore dei buoni; e poi dall' altra, come vedremo a suo luogo, alcuni che deplorano la ingiusta distribuzione dei beni di questo mondo concessi a chi

meno lo meriterebbe, e abbandonato nell' infelicità ch meno dovrebbe esserne vittima. Ma per ora noi dobbiamo occuparci solamente dei primi: nei quali il poeta può elevarsi a tale religiosa idea della giusta Provvidenza divina, senza partire da alcuna subbiettiva considerazione, e riconoscere che Dio deve sotto questo riguardo esser lodato non meno che come creatore della natura fisica. E tali sono i Salmi XXXIII, XCII, CXIII e CXLVI Oppure il poeta può essere in tali condizioni d' infelicità e di miseria da cercare conforto nel pensiero che Dio non lo abbandonerà per lungo tempo, perchè sa con certezza che è il protettore dei buoni; e ispirato da questa fiducia non può fare a meno d' inneggiare alla divina giustizia, che presto lo rileverà dal suo stato infelice. E questo sentimento noi troviamo espresso nei Salmi XXXIV CXXXVIII e CXVIII. O ancora nei poeti ebrei queste lodi tributate alla divina giustizia potevano essere ispirate da un pensiero nazionale, anzichè personale, e inneggiare a Dio, perchè come protettore dei buoni difende più che altri il suo popolo d' Israele, il solo pio fra tutti i popoli E di questo concetto ci dànno esempio i Salmi LXXV LXXVI, CIII e CXI: dovendosi però sempre distinguere dagli altri Inni che sono in modo più speciale lodi a Dio come singolare protettore del popolo ebreo; imperocchè in quelli l' idea morale è la predominante e quella nazionale l' accessoria, in questi accade il contrario.

1° Incominciando adunque a studiare i primi tre questi Salmi, il XXXIII non ha iscrizione nel testo ebraico, ma nei *LXX*, nella *Vulgata* e nella versione siriaca è attribuito a David. Siccome i termini di tutto il Canto sono generalissimi, così bisogna studiarlo, come più savii dei critici, senza volere in esso trovare nessun fatto speciale che gli abbia dato occasione, mancando di ogni indizio per poterne determinare l' età e l' autore

Per altro siccome non sempre nè tutti i critici vogliono usare di questa moderazione, l'Ewald crede di avere sufficienti ragioni per giudicare questo Canto uno dei più recenti di tutta la poesia ebraica, e l'Hitzig e il Bunsen con intemperanza anche maggiore credono di trovare nel Salmo tali allusioni da farlo stimare scritto nel tempo, in cui gli Sciti invasero l'Asia anteriore. Il lettore da sè stesso giudicherà nella traduzione, che ora ne daremo, se nulla possa giustificare questa ipotesi.

Quest'Inno del resto può bene dividersi, secondo il De Wette, in cinque strofe. La prima strofa d'introduzione (versi 1-3) contiene una esortazione ai giusti a celebrare Iddio:

1. Cantate, o giusti, per l'Eterno,
   ai retti si conviene la lode.
2. Lodate l'Eterno con l'arpa,
   col nablio decacordo inneggiate a lui.
3. Cantate a lui un cantico nuovo,
   suonate bene con forte voce.

Nella seconda strofa (versi 4-7) si celebra la giustizia e la potenza di Dio:

4. Perchè è retta la parola dell'Eterno,
   e ogni sua opera con verità.
5. Egli ama l'equità e la giustizia,
   la pietà dell'Eterno riempie la terra.
6. Per il detto dell'Eterno i cieli furono fatti,
   e per l'alito della sua bocca tutte le loro schiere.
7. Raccoglie come in un cumulo le acque del mare,
   riduce in depositi gli abissi.[1]

Nella terza strofa (versi 8-12) si dice che di Dio temeranno tutte le genti, perchè il consiglio di lui è fermo e

[1] Cioè: fa degli abissi tanti serbatoi di acqua.

immutabile, ma rende nulli i pensieri degli uomini, e perciò è solo beato chi spera in lui:

8. Temerà dell'Eterno tutta la terra,
di esso tremeranno tutti gli abitatori dell'universo.
9. Perchè egli disse, e fu,
egli comandò, ed esistè.
10. L'Eterno rompe il consiglio delle genti,
annulla i pensieri dei popoli.
11. Il consiglio dell'Eterno per sempre starà,
i pensieri del suo cuore da secolo in secolo.
12. Beata la gente, di cui l'Eterno è Dio,
il popolo che scelse per sua eredità.

Nella quarta strofa (versi 13-17) si fa conoscere che Dio provvede a tutti gli abitanti della terra, di cui conosce tutte le opere, e però non vale contro la sua volontà nè grandezza nè potenza umana:

13. Dal cielo guarda l'Eterno,
vede tutti i figli dell'uomo.
14. Dalla sede della sua abitazione provvede
a tutti gli abitanti della terra.
15. Forma insieme il loro cuore,
intende tutte le loro opere.
16. Il re non si salva per grande esercito,
il prode non si libera per molta forza.
17. È vano il destriero per la salvezza,
e nessuno per grande esercito scamperà. [1]

La quinta ed ultima strofa (versi 18-22) è tutta diretta a confortare specialmente i temenți del Signore, verso i quali si rivolge la Provvidenza divina per salvarli

[1] Mi sembra troppo evidente che le frasi di questi due vers debbansi intendere nel modo più generale come una morale e religiosa sentenza, non come vorrebbero l'Hitzig e il Bunsen farne un'allusione a guerre, dove potenti nemici fossero stati respinti.

dalle avversità, e però il poeta conclude che la speranza dei pii è sempre riposta in Dio:

18. Ecco lo sguardo dell' Eterno ai suoi pii,
a quelli che confidano nella sua pietà.
19. Per liberare dalla morte la loro anima,
e farli vivere nella carestia.
20. L' anima nostra spera nell' Eterno,
nostro aiuto e nostro scudo egli è.
21. Perchè in lui si rallegra il nostro cuore,
chè nel suo santo nome confidiamo.
22. Sia la tua pietà, o Eterno, sopra di noi,
come speriamo in te.

Come il Salmo testè spiegato non ha nome di autore nel testo ebraico, così ne è privo il XCII e in questo e nella versione dei *LXX*, indicato però e nell' uno e nell' altra come un Canto per il giorno del sabato, e anche odiernamente viene cantato in questo giorno secondo la liturgia ebraica; ma non essendovi nessuna relazione fra quel titolo e l' argomento del Salmo, è da tenersi aggiunto posteriormente e solo per influenza dell' uso liturgico. Anche qui l' argomento è generalissimo, non meno che le frasi con cui è espresso; però resta quasi impossibile il determinarne l' età, e molto meno è da cercare un fatto che gli abbia dato occasione. Ma l'Ewald lo vuole posteriore alla riedificazione di Gerusalemme nel ritorno dall' esilio babilonese, il Bunsen lo attribuisce all' età del profeta Geremia, l' Hitzig a quella dei Maccabei, e noi registriamo qui, come altrove, cotali opinioni, per far conoscere almeno nei suoi tratti principali le vicende della biblica esegesi presso i critici più rinomati. Del resto, lasciamo incerto ciò, per cui non troviamo ragioni sufficienti a determinarci per l' una o per l' altra opinione, e ci contentiamo in questo, come in altri casi, di esporre il Salmo, che dividiamo col De Wette in cin-

que strofe, ognuna di tre versi. E la prima è d'introduzione, per dire che è bene lodare in ogni tempo il Signore con ogni specie di canto e di suono. Nella seconda il poeta manifesta il proprio contento alla contemplazione delle opere divine, che l'ignorante e lo stolto non comprendono. Perchè, continua a dire nella terza strofa, essi vedono prosperare l'empio, la cui felicità però è, come il fiorire dell'erba, di breve durata. Mentre i giusti, si dice nella quarta e quinta strofa, fioriscono come gli alberi più rigogliosi, fino alla loro più tarda età:

2. È bene lodare l'Eterno,
inneggiare il tuo nome altissimo,
3. narrare nella mattina la tua pietà,
e la tua verità nelle notti,
4. sul decacordo e sul nablio,
col suono dell'arpa.

5. Chè mi rallegri, o Eterno, coll'opera tua,
per le opere delle tue mani io canterò.
6. Quanto sono grandi le tue opere, o Eterno,
molto sono profondi i tuoi pensieri.
7. L'uomo ignorante non conosce,
lo stolto non intende ciò.

8. Quando fioriscono gli empi come l'erba,
e germogliano tutti gli operatori d'iniquità,
ma per essere distrutti per sempre,
9. e tu sei eccelso per sempre, o Eterno.
10. Perchè ecco i tuoi nemici, o Eterno,
perchè ecco i tuoi nemici si disperdono,
si sparpagliano tutti gli operatori d'iniquità.

11. Ma s'innalza, come il corno del bufalo, la mia fronte,
sono unto di fresco olio.
12. E i miei occhi si pascono dei miei avversarii,
i miei orecchi odono contro i malvagi che si sollevano
contro di me.

13. Il giusto come la palma fiorisce,
come il cedro nel Libano cresce.

14. Piantati nella casa dell' Eterno,
nei cortili del nostro Dio fioriranno.
15. Ancora germoglieranno nella canizie,
vegeti e verdeggianti saranno,
16. per far palese che è retto l'Eterno,
il mio forte, in cui non è iniquità.

I Salmi CXIII e CXLVI incominciano e terminano ambedue colla parola *alleluia*, quasi a far conoscere che sono propriamente una lode a Dio. Non hanno nè l' uno nè l' altro nome di autore nel testo ebraico, ma il secondo è nei *LXX* attribuito, come altri, ai profeti Aggeo e Zaccaria.[1] E nulla si può dire intorno all' uno e all'altro, se non che sono scritti nei termini più generali sullo stesso argomento dei testè esposti Inni; solo lo stile e certe forme grammaticali c' inducono a crederli di bassa età, e posteriori all' esilio di Babilonia. Il CXIII è una lode a Dio, divisibile in tre strofe, di tre versi ognuna: e la prima è d' introduzione; la seconda celebra l' universale Provvidenza divina; la terza lo speciale aiuto che Dio ai poveri concede e agli umili, cangiando di trista in buona la loro sorte:

1. Alleluia.
Lodate, o servi dell' Eterno,
lodate il nome dell' Eterno.
2. Sia il nome dell' Eterno benedetto
da ora per sempre.
3. Dal levar del Sole fino al suo tramonto,
sia lodato il nome dell' Eterno.

[1] Vedi sopra, pag. 146, quello che è stato detto sugli ultimi cinque Salmi del *Salterio*.

4. È eccelso sopra tutte le genti l' Eterno,
sopra il cielo è la sua gloria.
5. Chi è come l' Eterno nostro Dio
che s'innalza nella sua residenza,
6. e si abbassa per vedere
nel cielo e nella terra?

7. Che solleva dalla polvere il povero,
dal letame innalza il misero,
8. per farlo sedere coi nobili, [1]
coi nobili del suo popolo?
9. Che fa stare la sterile in casa,
madre lieta di figli?
Alleluia.

Il Salmo CXLVI dopo un' introduzione di due versi, con cui il poeta esorta sè stesso a lodare il Signore, contiene due strofe, ognuna di quattro versi: nella prima delle quali si pone a confronto la vanità di ogni fiducia riposta nell' uomo colla sicurezza della speranza nell'aiuto divino; e nella seconda si fa conoscere come gli aiutati dal Signore sono appunto tutti gl' infelici e i deboli, perchè Dio è di essi il giusto protettore:

1. Alleluia.
Loda, o anima mia, l' Eterno.
2. Loderò l' Eterno nella mia vita,
inneggerò al mio Dio, mentre esisto.

3. Non vi fidate nei nobili,
nel figlio dell' uomo che non ha salvezza.
4. Esce il suo spirito, torna alla sua terra,
in quel giorno si disperdono i suoi pensieri.
5. Beato chi ha il Dio di Giacobbe per suo aiuto,
la cui speranza è nell' Eterno suo Dio,
6. autore del cielo e della terra,
del mare e di tutto ciò che è in quelli,
che osserva la verità in eterno.

[1] Cf. il così detto *Canto di Anna*, v. 8, al cap. VIII, pag. 96.

7. Fa giustizia agli oppressi,
dà pane agli affamati,
l' Eterno libera i prigionieri;
8. l' Eterno dà la vista ai ciechi,
l' Eterno raddrizza i curvi,
l' Eterno ama i giusti.
9. L' Eterno riguarda gli ospiti,
l' orfano e la vedova sostiene,
ma la via degli empi precipita.
10. Regnerà l' Eterno per sempre,
il tuo Dio, o Sion, da secolo in secolo.
Alleluia.

2° Il Salmo XXXIV, mentre è certo anch' esso una lode al Signore considerato sotto lo stesso riguardo che i Salmi testè esposti, apparisce però ispirato dal sentimento che nasce nel poeta per la sua propria condizione, essendo egli stesso salvato da qualche pericolo. E in ciò sono concordi tutti gl' interpreti, quantunque discordino poi nel giudicare del fatto e della persona.

Se noi crediamo al titolo del testo ebraico e della versione alessandrina, il Salmo sarebbe di David, e scritto, quando perseguitato da Saul si rifugiò presso il re dei Filistei, e si finse pazzo.[1] Questa indicazione è accettata anche da alcuni fra i moderni critici, specialmente dal Rosenmüller (1ª ediz.). Molti altri, e principalmente il De Wette, ne hanno negato l'autenticità per le seguenti ragioni: 1ª perchè il titolo del Salmo usa una frase identica a quella del libro di Samuele, da cui pare sia stato desunto; 2ª perchè il Salmo parla non di uno solo, ma di più pericoli, come si vede dai versi 5 e 7, e specialmente nel verso 10 si parla ancora della mancanza del nutrimento; 3ª perchè è un Canto acrostico secondo l' ordine alfabetico; 4ª per la lingua e per lo stile.

[1] *1 Samuel*, XXI, 11-16.

E queste ragioni son parse buone all' Ewald, che attribuisce questo Salmo al tempo della distruzione di Gerusalemme, al Bunsen che lo fa contemporaneo all' invasione degli Sciti, e all' Hitzig e all' Hupfeld, i quali anch' essi lo riportano a età molto più recente di quella davidica. A noi invece sembra che le addotte ragioni non abbiano molto valore. E in prima l' eguaglianza del titolo, anche nell' uso di una frase, colla narrazione del libro di Samuele ci pare anzi ragione per credere all' autenticità di esso. Ammettiamo pure la tarda compilazione dei libri di Samuele, l' uso della stessa frase non può od esser fortuito, o non più tosto presso il compilatore di quei libri imitato dal titolo del Salmo, che non in questo imitato da quelli? E poi certi procedimenti di alcuni critici sono veramente curiosi. Se il titolo di un Salmo si accorda troppo con ciò che vien detto nei libri storici, è questa una ragione per crederlo una posteriore aggiunta; se da quelli mostra qualche diversità, è anche questa buona ragione per rigettarlo come spurio.

Noi invece crediamo di dovere esaminare se il titolo si acconci col contenuto del Salmo; e se da ciò che viene raccontato nei libri storici presenti qualche differenza, cerchiamo di spiegarla colle regole di una critica indipendente sì, ma non troppo ardita nelle sue negazioni.

La seconda ragione che nel Salmo nostro si accenni a più pericoli, anzichè ad uno solo, ci pare non sia più valevole. Non si sa forse da quanti e varii pericoli fosse continuamente minacciata la vita di David, quando era fuggiasco dinanzi alle persecuzioni di Saul? E non è naturale che, lodando Iddio per averlo salvato da un pericolo, accennasse ancora a quelli già passati? E se nei versi 10 e 11 si parla ancora della mancanza del nutrimento, è così strano che David nella sua vita errante

abbia qualche volta penuriato anche delle cose più necessarie alla vita? Non sappiamo anzi che egli chiese nutrimento per sè e per i suoi seguaci al ricco possidente Nabal, e che si raccomandò ancora al sacerdote Achimelech, perchè gli désse una parte del pane sacro solito a conservarsi nel Tabernacolo?[1] Dunque qual meraviglia che in questo Salmo abbia lodato il Signore, perchè provvede ai bisogni di quelli che lo temono?

Non nego che la più grave obbiezione presentata contro l'autenticità di questo titolo è quella desunta dall'essere questo Canto acrostico alfabetico. Parrebbe che questa disposizione troppo artificiosa non avesse potuto sorgere se non che in età di decadenza, e però posteriore assai alla davidica. Ma noi non possiamo giudicare col nostro gusto una letteratura così diversa da quelle, sulla cui norma lo abbiamo formato. Ciò che pare a noi indizio di decadenza può non essere stato per altri popoli. Oltrechè, se togli forse il Salmo CXIX, gli altri Canti acrostici del Vecchio Testamento non ci appaiono scritti con quello sforzo e quella tortura dei concetti che a noi sembra inevitabile. Dimodochè, se non avessimo il segno materiale che ce ne rende avvertiti, i pensieri si succedono così spontaneamente, che non ce ne accorgeremmo.

Inoltre poi il filo cronologico pei componimenti poetici del Vecchio Testamento ci manca in gran parte, per potere con certezza affermare in quale età della biblica poesia questo vezzo degli scritti acrostici abbia incominciato a prevalere. Per le quali ragioni, se a primo aspetto questa obbiezione può dare a pensare, considerata poi più da vicino perde molto della sua forza. E da ultimo, in quanto allo stile, è troppo generale ciò che dice il De Wet-

[1] Cf. *1 Samuel*, XXI, 4-7, e XXV.

te, che in questo Salmo sia diverso dagli autentici Salmi davidici: sono troppo vaghe queste obbiezioni desunte così in generale da diversità di stile, quando poi non si trovano, come in questo Canto, veri e proprii neologismi da costringerci a riportarlo a età più recente, nè alcun neologismo ha potuto il De Wette in questo nostro caso notare. Cosicchè teniamo il Salmo di David, e scritto per il fatto che il titolo accenna.

Senza volere qui cercare una divisione in istrofe, che non ci si offre chiara per sè stessa, e che del resto nei Canti alfabetici spesso manca, potendosi ogni versetto risguardare come una piccola strofa, per l'ordine delle idee si può per altro dividere il Salmo nel seguente modo: 1° tre versi d'introduzione; 2° 1ª parte (vv. 5–11), dove il poeta parla dei proprii mali, da cui Dio lo ha salvato, aggiungendo ancora alcune generali osservazioni sulla giusta Provvidenza divina; 3° 2ª parte (vv. 12–23), che contiene esortazioni a praticare la virtù, perchè Dio difende i buoni, e lode a Dio, come protettore di questi e punitore dei malvagi:

2. Benedirò l'Eterno in ogni tempo,
di continuo la sua lode nella mia bocca.
3. Nell'Eterno si loderà l'anima mia,
ascolteranno gli umili e si rallegreranno.
4. Celebrate l'Eterno con me,
ed esalteremo il suo nome insieme.

5. Ho ricercato l'Eterno, e mi ha risposto,
e da tutti i miei timori mi ha liberato.
6. Quelli che guardano verso di lui sono rischiarati,
e la loro faccia non è svergognata.
7. Questo povero chiama, e l'Eterno risponde,
e da tutte le sue angustie lo salva.
8. Si accampa l'angelo dell'Eterno
intorno ai suoi temenți, e gli libera.

9. Considerate e vedete che è buono l'Eterno:
beato l'uomo che fida in lui.
10. Temono l'Eterno i suoi santi,
perchè nulla manca a quelli che lo temono.
11. I leoni penuriano, e hanno fame;
ma quelli che ricercano l'Eterno non mancano di ogni bene.
12. Venite, o figli, ascoltatemi,
il timor dell'Eterno v'insegnerò.
13. Chi è l'uomo che gradisce la vita,
ama i giorni per vedere il bene?
14. Riguarda la tua lingua dal male,
e le tue labbra da parlare inganno.
15. Ritirati dal male e fa' il bene,
cerca la pace e séguila.
16. Gli occhi dell'Eterno ai giusti,
e i suoi orecchi alle loro grida.
17. La faccia dell'Eterno contro quelli che fanno male,
per distruggere dalla terra la loro memoria.
18. Esclamano,[1] e l'Eterno ascolta,
e da tutte le loro angustie gli libera.
19. È vicino l'Eterno ai contriti di cuore,
e gli umili di spirito egli salva.
20. Molti i mali del giusto,
ma da tutti gli libera l'Eterno.
21. Ha cura di tutte le ossa di lui,
e niuna di esse si rompe.
22. Il male fa morire l'empio,
e quelli che odiano il giusto saranno desolati.
23. Redime l'Eterno l'anima dei suoi servi,
e non sono desolati tutti quelli che fidano in lui.

Il Salmo CXXXVIII ha molta analogìa col precedente, in quanto è una lode alla pietà di Dio, considerando la misericordia da esso più volte usata verso lo stesso poeta. Ma il concetto non rimane dentro i limiti

[1] Intendi i giusti, di cui ha parlato al v. 16.

dell' individualità, e si fa anzi generale, perchè s' invitano tutti i re della terra a lodare il Signore, di cui conosceranno la bontà, quando ne avranno ascoltati i comandi. Questo Salmo è nel testo ebraico attribuito a David, ma nei *LXX* è detto essere scritto per David da Aggeo e Zaccaria. Ad alcuni interpreti fa difficoltà l' espressione del verso 2, ov' è nominato il Tempio, non ancora edificato ai tempi di David;[1] come ad altri il concetto del verso 4, che pare ad essi quasi messianico, perchè si predice che tutti i re della terra loderanno l' Eterno.[2] Ma anche il Tabernacolo poteva con espressione poetica essere chiamato tempio, e questo invito a tutti i re della terra è pure nel Salmo II, che generalmente è ammesso appartenere, al più tardi, al regno di Salomone. Perciò, seguendo l' opinione del Rosenmüller, crediamo potere anche qui mantenere l' autenticità del titolo. Anche l' Ewald, che riporta questo Salmo all' età di Zerubabele, non può fare a meno di riconoscere che per l' elevatezza dei pensieri e la fiera sostenutezza di tutto il Canto, si potrebbe pensare ne fosse autore, se non David, almeno uno dei più antichi re di Giuda. E nobilissimo davvero è questo Inno, che si può dividere in tre strofe: le prime due di tre versi, e la terza di soli due. Nella prima il poeta dice di lodare Dio per la sua pietà e per la sua eccellenza, e perchè ancora gli ha risposto nel giorno che a lui è ricorso. Nella seconda esprime la fiducia che tutti i re della terra loderanno il Signore, e ne ascolteranno i detti, perchè Dio provvede a tutti gli uomini. Nella terza finalmente ritorna il poeta a parlare di sè stesso, e ad esprimere la fiducia che Dio lo salverà dalle angustie e

[1] Vedi l' Hupfeld su questo Salmo.
[2] Vedi il De Wette su questo Salmo.

dai nemici, perchè la sua pietà è eterna e non abbandona le opere delle sue mani:

1. Ti loderò con tutto il mio cuore,
   alla presenza dei potenti a te salmeggerò.
2. M'inchinerò al Tempio della tua santità,
   e loderò il tuo nome per la tua pietà e verità,
   perchè sopra tutto hai reso grande il tuo nome, il tuo detto.
3. Nel giorno che ho esclamato mi hai risposto,
   mi hai fatto altiero, nell'anima mia è la forza.

4. Ti loderanno, o Eterno, tutti i re della terra,
   perchè ascoltarono i detti della tua bocca.
5. E si dirigeranno nelle vie dell'Eterno,
   chè è grande la gloria dell'Eterno.
6. Perchè è alto l'Eterno, e il basso egli vede,
   ed eccelso da lontano conosce.

7. Se andrò in mezzo all'angustia mi farai vivere,
   contro il furore dei nemici stenderai la tua mano,
   e mi salverà la tua destra.
8. L'Eterno finirà l'opera per me.
   O Eterno, la tua pietà è per sempre,
   le opere delle tue mani non rilasciare.

In quanto poi al Salmo CXVIII non sembra che l'autore si trovasse personalmente salvato da qualche pericolo, per prendere da questo occasione a lodare la giustizia della Provvidenza, e ci sembra giusta l'opinione dell'Hupfeld che certe espressioni in apparenza tutte individuali debba intendersi che si riferiscano generalmente a tutti gli uomini; ma vengono attribuite alla persona dell'autore per dare maggiore vivezza e più colorito poetico. È proprio poi di questo Canto il porre molto bene in antitesi l'efficacia dell'aiuto divino contro la vanità di ogni umano soccorso. Manca di titolo e per

l'argomento e per l'autore. Alcuni lo credono di David, e scritto quando fu assunto al regno, applicando a lui le espressioni del verso 22, che *divenne pietra angolare quella che prima era spregiata*, e così molti commentatori ebrei e il Rosenmüller (1ª ediz.). Altri, e a noi sembra a buona ragione, tengono questo Salmo dell'età del secondo Tempio, e scritto con intendimento liturgico;[1] non eccederemmo però con alcuni a ritardarlo fino all'età dei Maccabei.[2] Le espressioni sono così generali, che non vi si può trovare allusione a nessun fatto speciale; ma a chi lo legga senza pregiudizii di scuola, nè preoccupazioni di critica, si mostrerà facilmente una lode a Dio per il giusto e valido soccorso che egli presta a chi più ne abbisogna; ed è quindi un Canto di preghiera e scritto forse a bella posta per recitarsi nel Tempio. Incomincia con quattro versi d'introduzione, il primo dei quali è comune ritornello a parecchi Salmi, e già lo abbiamo trovato come principio al CVII, mentre qui lo abbiamo ancora come versetto di chiusa:

1. Lodate l'Eterno, chè è buono,
   chè è per sempre la sua pietà.
2. Dica ora Israele,
   che è per sempre la sua pietà.
3. Dica ora la casa di Aaron,
   che è per sempre la sua pietà.
4. Dicano ora i tementi dell'Eterno,
   che è per sempre la sua pietà.

Si può dividere poi tutto il resto del Canto in sei strofe ineguali. Nella prima (vv. 5-9) il poeta dice di avere invocato Dio che lo ha esaudito, e perciò non teme dell'uomo, ed è meglio fidare in Dio che nei più potenti tra gli uomini:

[1] Vedi Ewald, Bunsen, De Wette, Hupfeld.
[2] Cf. Venema, Rosenmüller, 2ª ediz.

5. Nell'angustia ho invocato Dio,
e Dio mi ha risposto nella larghezza.
6. L'Eterno è per me, non temo,
che mi farebbe l'uomo?
7. L'Eterno è per me in mio aiuto,
ed io pascerò la mia vista nei miei odiatori.
8. È bene fidare nell'Eterno,
più che fidare nell'uomo.
9. È bene fidare nell'Eterno,
più che fidare nei principi.

Nella seconda strofa (vv. 10-14) il poeta fa conoscere che, quantunque attorniato da estranei nemici, molesti come vespe, pure li distruggerà, perchè Dio lo aiuta:

10. Tutte le genti mi circondarono,
nel nome dell'Eterno certo le distruggerò.
11. Mi circondarono, tornano a circondarmi,
nel nome dell'Eterno, certo le distruggerò.
12. Mi circondarono come vespe;
ma si estinguono come fuoco di pruni,
nel nome dell'Eterno certo le distruggerò.
13. Sono stato sospinto per cadere,
ma l'Eterno mi ha aiutato.
14. Mia forza e mia lode è Dio,
e fu a me di salvezza.

Nella terza strofa (vv. 15-18) si esprime il giubilo dei giusti, perchè l'Eterno salva chi ne è degno, e può momentaneamente gastigarlo, ma non abbandonarlo del tutto:

15. Voce di canto e di salvezza nelle tende dei giusti,
la destra dell'Eterno opera prodezze.
16. La destra dell'Eterno è eccelsa,
la destra dell'Eterno opera prodezze.
17. Non morrò, ma anzi vivrò,
e narrerò le opere di Dio.

18. Dio mi ha castigato,
ma non abbandonato alla morte.

Nella quarta strofa (vv. 19-21) il poeta manifesta il suo pensiero di andare nel Tempio a rendere grazie al Signore:

19. Apritemi le porte della giustizia,
entrerò in quelle, loderò Iddio.
20. Questa è la porta dell'Eterno,
i giusti entreranno in quella.
21. Ti loderò, perchè mi hai risposto,
e fosti a me di salvezza.

Nella quinta strofa (vv. 22-25) si dice che chi era più dispregiato è stato fatto da Dio di massima importanza, e riconosciuto in ciò il divino prodigio, si prega il Signore di concedere sempre la sua salvezza:

22. La pietra che gli edificatori spregiavano,
fu in cima dell'angolo.
23. Dall'Eterno avvenne ciò,
esso è un prodigio ai nostri occhi.
24. Questo è il giorno che l'Eterno fece,
gioiremo e ci rallegreremo in esso.
25. Deh! o Eterno, salva!
Deh! o Eterno, libera!

Si chiude finalmente nell'ultima strofa (vv. 26-29), benedicendo chi fida nel nome di Dio, ordinando sacrificii di ringraziamento, e lodando Dio per la sua pietà:

26. Benedetto chi viene nel nome dell'Eterno,
vi benediciamo dalla casa dell'Eterno.
27. Dio è l'Eterno, e risplende a noi,
legate le offerte con funi
alle corna dell'altare.
28. Mio Dio tu sei, e ti loderò,
mio Dio, e ti esalterò.

29. Lodate l' Eterno, chè è buono,
chè è per sempre la sua pietà.

L' Ewald vuole che questo Salmo sia stato scritto per essere cantato alternativamente a più voci nel seguente modo. I primi quattro versi sarebbero stati, secondo lui, cantati da tutto il coro; poi i versi dal 5 al 23 inclusive, che compongono il vero Inno, diviso in quattro strofe, dal solo capo del coro; i due versi 24 e 25 dal popolo, il 26 e 27 dal sacerdote, il 28 nuovamente dal capo del coro, e l' ultimo verso, che ripete il primo, anche questo da tutto il coro. Oltre l' Ewald, anche lo Stier, il Koster e l' Olshausen trovano in questo Salmo una divisione drammatica, che, quantunque ingegnosa, pare un poco arbitraria, e la maggior ragione su cui è fondata, quale è quella di vedere ora usato il singolare ed ora il plurale, non ha troppo valore, perchè questo passaggio dall' una all' altra persona o dall' uno all' altro numero è troppo frequente negli scritti poetici del Vecchio Testamento.

3° Fra i Salmi poi, nei quali al pensiero generale della divina giustizia si frammischia anche quello nazionale del popolo ebreo, ci si presentano primi il LXXV e il LXXVI compresi in un gruppo di undici Salmi (LXXIII–LXXXIII) attribuiti ad Asaf, da cui è intitolato anche il L. Abbiamo un Asaf conosciuto come cantore nel Tempio sotto il regno di David; [1] ma i più di questi Salmi non possono appartenergli, perchè manifestamente posteriori all' esilio di Babilonia, e forse non è di lui che il solo Salmo LXXIII. [2] Dunque è da supporre un altro autore che avesse il nome di Asaf, cosa che del resto non ha niente d' inverosimile. In quanto al Salmo LXXV, è

[1] Vedi *1 Cronache*, VI, 24; XV, 17; XVI, 5.
[2] Vedi più innanzi, Cap. XX.

difficile, per i termini generali con cui è scritto, fissarne con precisione l' età. Par certo che fosse un tempo d' infortunio e di sciagure per il popolo ebreo, ma non si può decidere quale. Così, mentre il Rudinger crede che il Salmo sia stato scritto, quando David era perseguitato da Absalone, altri come l' Ewald e il Bunsen lo riportano all' età delle invasioni assire, e altri come l' Hitzig al tempo dei Maccabei. Forse questo Salmo fu scritto nel tempo delle maggiori calamità del popolo ebreo, o nell' esilio, o poco prima, per confortare il popolo a sperare nella giustizia di Dio, che abbatte gli empi e innalza il giusto. Il primo verso è una lode al nome divino per i prodigi da Dio operati. Nel 3° e nel 4° verso, Dio stesso è introdotto a parlare, minacciando agli empi il giorno del giudizio. E poi dal verso 5 al 10 inclusive, si avvertono gli empi a non insuperbirsi per i loro momentanei buoni successi, e la punizione che loro infliggerà Dio si rappresenta sotto la figura di un calice pieno di feccie, figura divenuta poi celebre e comune. Nel verso 11 torna a parlare Dio, per dire che abbatterà gli empi e innalzerà il giusto:

2. Ti lodiamo, o Dio,
ti lodiamo, è vicino il tuo nome,
raccontino le tue meraviglie.

3. « Quando prenderò il tempo,
secondo la rettitudine io giudicherò.
4. » Si disfà la terra e tutti i suoi abitanti,
io ho fondato le sue colonne. »

5. Dico agli stolti: non impazzate;
e agli empi: non innalzate la fronte.
6. Non innalzate all' alto la vostra fronte,
non parlate col collo disteso,

7. chè non dall' Oriente nè dall' Occidente,
e non dal deserto viene l' esaltazione.
8. Ma Iddio è giudice,
questo abbassa e quello innalza.
9. Perchè il calice nella mano dell' Eterno,
e fermenta di vino pieno di mestura,
e mesce da esso:
certo le sue feccie succeranno, berranno
tutti gli empi della terra.
10. Ed io lo paleserò in eterno,
inneggerò al Dio di Giacobbe.

11. E tutte le corna degli empi fiaccherò,
sarà esaltato il capo del giusto.

Il Salmo LXXVI fa quasi, a mio avviso, seguito al precedente; imperocchè, mentre quello esprime la speranza che Dio farà giustizia, qui si canta la lode, perchè già la giustizia è stata fatta, come si vede palesemente dal verso 4. E però anche in questo Salmo si trovano le stesse diversità di opinione per fissarne l' età. Ma non è da tacere che quelli che vi vedono cantata la liberazione dall' esercito assiro, hanno a loro favore la versione dei *LXX*, che nel titolo di questo Salmo aggiunge alle parole del testo ebraico anche queste altre: *Canto contro l' assiro.* Questa opinione è probabile; ma non vi è nulla nel contenuto del Salmo che la dimostri con certezza. Noi inclineremmo piuttosto a credere questo Salmo posteriore all' esilio, e una lode a Dio che si è mostrato giudice giusto redimendo il suo popolo. Del resto, il Canto si divide in quattro strofe, di tre versi ognuna, il primo contenendo il titolo. E nella prima si loda il Signore che pone la sua sede in Sion e in Gerusalemme; nella seconda Dio è rappresentato come distruttore dei nemici; nella terza, come giudice giusto di tutta la terra; nella

quarta si torna a celebrare il Signore, e si promettono sacrificii e presenti:

2. È conosciuto in Giuda Iddio,
in Israele è grande il suo nome.
3. E fu in Salem [1] la sua capanna,
e la sua sede in Sion.
4. Colà ruppe le saette degli archi,
lo scudo, la spada, e le armi da guerra.

5. Splendente tu sei, e terribile dai monti della preda.
6. Sono stati spogliati i prodi di cuore,
hanno dormito il loro sonno,
e gli uomini di valore non trovarono le loro mani.
7. Per il tuo grido, o Dio di Giacobbe,
sono addormentati carri e cavalli.

8. Tu sei terribile, tu,
e chi resisterà dinanzi a te nel tempo del tuo furore?
9. Dal cielo hai fatto ascoltare il giudicio,
la terra teme e si quieta,
10. quando sorge per la giustizia Iddio,
per salvare tutti gli umili della terra.

11. Chè l'ira dell'uomo ti loderà,
quando delle altre ire ti cingerai. [2]
12. Fate voti e compiteli all'Eterno vostro Dio,
tutti intorno a lui porteranno doni all'Onnipotente.
13. Miete l'orgoglio dei principi,
egli terribile ai re della terra.

[1] Nome poetico di Gerusalemme.

[2] Anche gli uomini più sdegnosi saranno obbligati a lodare Iddio, quando Egli continuerà a perseguitarli colla sua ira, perchè l'ira dell'uomo non può resistere contro quella divina, ma deve umiliarsi.

Il Salmo CIII è una lode a Dio come equo benefattore e soccorritore della umana debolezza; ma sempre facendo spiccare l'idea della giustizia, come si prova dal verso 6, e riferendosi ancora ai beneficii resi al popolo d'Israele, come si vede chiaramente dal verso 7, e anche dal verso 10 e seguenti, ove si dice che Dio ha perdonato i peccati del popolo. Questo Salmo nel testo ebraico e nei *LXX* è intitolato da David, cui crede poterlo attribuire anche il Rosenmüller. Il De Wette, l'Ewald e il Bunsen lo riportano a età molto più recente, e il primo vi trova anche forme caldaizzanti nei pronomi e nei verbi, che per altro possono spiegarsi come forme poetiche. Noi teniamo che possa essere di David, come già abbiamo detto del Salmo CIV che gli fa seguito, e che comincia e finisce colle stesse parole di esortazione. Si può dividere questo Canto in quattro parti; le due prime di cinque e le altre due di sei versi. Nella prima si dirige il poeta all'anima sua, perchè benedica Dio ad esprimere la riconoscenza di tanti beneficii. Nella seconda si lodano la giustizia e la pietà divina, tanto in generale, quanto in particolare per il popolo d'Israele. Nella terza si continua lo stesso concetto, ma si fa più risaltare, dimostrando che Dio ha riguardo all'umana debolezza. Nella quarta si fa conoscere che la pietà divina è per i buoni, e s'invita tutto il creato a lodare Iddio, concludendo il Salmo con le stesse parole con cui comincia:

1. Benedici, o anima mia, l'Eterno,
   e tutte le mie interiora il nome della sua santità.
2. Benedici, o anima mia, l'Eterno,
   e non dimenticare tutti i suoi beneficii.
3. Egli perdona tutti i tuoi delitti,
   risana tutte le tue infermità:
4. Redime dalla fossa la tua vita,
   t'incorona di pietà e di clemenza.

5. Sazia di bene la tua vecchiezza,
rinnova, come all' aquila, la tua gioventù.

6. Fa giustizie l' Eterno,
e giudicii a tutti gli oppressi.
7. Fece conoscere le sue vie a Moisè,
ai figli d' Israele le sue opere.
8. È clemente e benigno l' Eterno,
tardo di furore e grande di pietà.
9. Non in eterno contende,
e non per sempre serba odio.
10. Non come i nostri peccati operò verso di noi,
e non come i nostri delitti ci ricompensò.

11. Perchè come è alto il cielo dalla terra,
è alta la sua pietà sopra i suoi tementi.
12. Come è lontano il Levante dal Ponente,
fece allontanare da noi le nostre trasgressioni.
13. Come il padre ha amore pei figli,
ama l' Eterno quelli che lo temono.
14. Perchè egli conosce la nostra inclinazione,
si rammenta che polvere noi siamo.
15. I giorni dell' uomo come l' erba,
come il germoglio del campo egli germoglia.
16. Chè il vento passa sopra di quello, e non è più,
e non si riconosce più il suo luogo.

17. Ma la pietà dell' Eterno da età in età verso i suoi tementi,
e la sua giustizia ai figli dei figli,
18. a quelli che osservano il suo patto,
e rammentano i suoi precetti per eseguirli.
19. L' Eterno nel cielo stabilì il suo trono,
e il suo regno in tutto signoreggia.
20. Benedite l' Eterno, voi suoi angeli,
prodi di forza, esecutori della sua parola,
per ascoltare la voce del suo detto.

21. Benedite l'Eterno, voi tutte sue schiere,
suoi ministri, esecutori della sua volontà.
22. Benedite l'Eterno, voi tutte sue opere,
in tutti i luoghi del suo dominio.
Benedici, anima mia, l'Eterno.

Anche il Salmo CXI loda la giustizia divina, favorevole a quelli che temono Dio, considerando specialmente il popolo d'Israele, cui, dice il poeta, il Signore concede forza e signoria sugli altri popoli. Questo Canto appartiene a quelli che cominciano colla parola *alleluia,* ed è disposto in ordine alfabetico, in modo che ogni verso ha due lettere e l'ultimo tre. Forse avendo riguardo al suo contenuto, si potrebbe dividere in tre strofe, di tre versi ognuna, con un verso di chiusa, che contiene un avvertimento religioso e morale ripetuto anche nei *Proverbii.* Il Rosenmüller vorrebbe questo Salmo nell'età di David e di Salomone e cantato nella consacrazione del Tempio. Il De Wette, l'Ewald, il Bunsen, Hupfeld e molti altri lo credono posteriore al ritorno da Babilonia, e non vi essendo nome d'autore nel testo ebraico nè presso i *LXX,* anche noi ci accostiamo a questa opinione, specialmente per le parole del verso 9. In quanto poi alla forma e al contenuto, non male si oppone l'Ewald, che lo considera in intima relazione col Salmo che gli succede, il quale però noi riponiamo fra i didascalici:

1. Alleluia.
Loderò l'Eterno con tutto il cuore,
nel convegno dei retti, nell'adunanza.
2. Sono grandi le opere dell'Eterno,
desiderate a tutti quelli che le gradiscono.
3. Decoro e gloria è l'opera sua,
e la sua giustizia dura per sempre.

4. Ricordo fece per le sue meraviglie:
clemente e pietoso è l' Eterno.
5. Preda concede ai suoi pii,
rammenta in eterno il suo patto.
6. La forza delle sue opere palesò al suo popolo,
per dare ad essi il possesso delle genti.
7. Le opere delle sue mani verità e giustizia,
fedeli tutti i suoi comandamenti,
8. sostenuti per sempre in eterno,
fatti con verità e rettitudine.
9. Redenzione mandò al suo popolo,
istituì in eterno il suo patto,
santo e venerabile il suo nome.
10. Il principio della scienza è il timore dell'Eterno,[1]
buon intelletto è a coloro che ne eseguiscono i precetti.
La sua lode dura per sempre.

CAPITOLO XI.

Degl' Inni di lode a Dio come protettore del popolo ebreo. — 1° Perchè lo difende e lo salva: Salmi XLVI, LXVI, LXXXI, XCV, XCIX, CXIV, CXXXV. — 2° Perchè sottomette ad esso gli altri popoli: Salmi XLVII, CXLIX. — 3° Perchè ama e preferisce ad ogni altra la città di Gerusalemme, di cui perciò si cantano le lodi: Salmi XLVIII, LXXXVII, CXLVII.

Se in tutti questi Canti di lode a Dio, che fino a qui abbiamo esposti, predomina l'idea religiosa, l'antica poesia lirica degli Ebrei ne annovera buon numero ispirati principalmente dall' idea nazionale, e anche da quell' orgoglio di nazione, che tanto spicca nella letteratura

[1] Cf. *Proverbii*, I, 7; IX, 10.

ebraica, di essere il popolo ebreo il prediletto dal Signore; dimodochè ora ci faremo a esaminare quei Salmi, che sono lode a Dio come speciale protettore del popolo d'Israele; i quali però esprimono questa idea, risguardandola sotto tre aspetti diversi: 1° Dio protegge il popolo ebreo, lo salva dai pericoli di qualunque genere, lo libera dai nemici, gli perdona i peccati, e opera a suo vantaggio prodigi e miracoli (Salmi XLVI, LXVI, LXXXI, XCV, XCIX, CXIV, CXXXV); 2° Dio sottomette gli altri popoli al popolo ebreo, e lo vendica dei suoi nemici (Salmi XLVII, CXLIX); 3° Dio, finalmente, protegge e ama in ispecial modo la città di Sion e di Gerusalemme; quindi lodi di questa città, e augurii di abbondanza e di ogni bene (Salmi XLVIII, LXXXVII, CXLVII).

1° Il Salmo XLVI è fra quelli che sono attribuiti ai figli di Core, ma è certo da tenersi posteriore all'età davidica:[1] perchè vi si parla di pericoli corsi non solo dal popolo ebreo, ma anche dalla città di Gerusalemme, che non sapremmo trovare nel regno di David, quantunque il Rudinger e il Dathe vogliano riportarlo a quei tempi: il primo per le vittorie conseguite sugli Ammoniti, i Moabiti e i Siri; e il secondo crede invece che si voglia in questo Salmo descrivere la pace, di cui godevano gli Ebrei sotto il re David, mentre i popoli confinanti erano agitati da guerre e politici mutamenti: ma nè l'uno nè l'altro avvertono troppo che nel nostro Salmo si accenna a gravi pericoli, da cui si è ottenuta salvezza. E però non meglio forse di loro il Rosenmüller nella 2ª edizione crede il Salmo scritto in termini generali, per esprimere che il popolo ebreo aveva fiducia in Dio, qualunque potesse essere l'agitazione e il pericolo, in cui versasse l'universo e il resto del genere umano;

[1] Vedi sopra, pag. 121.

mentre meglio nella 1ª edizione aveva riferito questo Canto al regno di Giosafat, quando contro di lui mossero gli Ammoniti alleati con molti altri popoli.[1] L' Hitzig crede invece che questo Salmo abbia avuto occasione dalla guerra dei Siri e degli Efraimiti contro il re Achaz,[2] e ne fa autore Isaia. L' Ewald e il Bunsen vogliono invece riferirlo alla invasione assira, e forse questa è l' opinione più probabile: perchè, come è noto, fu allora davvero assediata la città di Gerusalemme, e messa in grave pericolo l' esistenza del piccolo regno giudaico. Ma più saggiamente di tutti il De Wette riconosce probabili queste diverse opinioni, aggiungendo che non vi è proprio una ragione per preferire l' una all' altra, e solo si può affermare che si tratti di una guerra pericolosa, da cui il popolo ebreo fu salvato.

Questo Salmo mostra una regolare divisione in tre strofe, di tre versi ognuna, distinte colla parola musicale *Selah!* [3] e dopo la seconda e la terza strofa abbiamo pure un verso di ritornello, che a ragione l' Ewald e l' Hupfeld suppongono doversi porre anche al termine della prima. Nella quale, dopo aver detto che Dio è ricovero al popolo ebreo, si descrive la pericolosa agitazione del mondo. Nella seconda si dipinge la quiete della città santa, mentre negli altri luoghi è grande agitazione. E nella terza si fa conoscere che, se Dio pone in desolazione la terra, è soltanto perchè la guerra cessi, e le nazioni riconoscano lui solo come eccelso Dio:

2. Iddio è per noi ricovero e forza,
   aiuto nelle augustie, che facilmente si trova.
3. Perciò non temeremo nello sconvolgersi della terra,
   e nel vacillare dei monti in seno al mare.

[1] Cf. *2 Cronache*, XX.
[2] Cf. Isaia, VII.
[3] Vedi più innanzi, Cap. XX.

4. Si agitino, si muovano le sue acque,
tremino i monti per il suo sollevarsi.

5. Il fiume, le sue correnti rallegreranno la città di Dio,
la santa fra le residenze dell'Altissimo.
6. Dio è dentro di essa, non vacillerà,
l'aiuterà Iddio al volger del mattino.
7. Si agitano le nazioni, vacillano i regni,
fa sentire la sua voce, si sbigottisce la terra.
8. L' Eterno degli eserciti è con noi,
difesa per noi il Dio di Giacobbe.

9. Venite e vedete le opere dell' Eterno,
che pone desolazione nella terra.
10. Fa cessare la guerra fino ai confini della terra,
gli archi rompe; e spezza le lance,
e i carri brucia nel fuoco.
11. Posate, conoscete che Io son Dio,
m' innalzo nelle genti, m' innalzo nella terra.
12. L' Eterno degli eserciti è con noi,
difesa per noi il Dio di Giacobbe.

Il Salmo LXVI è manifestamente ispirato da un profondo sentimento nazionale. Vi si accennano nel verso 6 i miracoli operati da Dio a favore del suo popolo, tanto nell' uscita dall' Egitto, quanto nella conquista della Palestina; e poi nei vv. 9-12 si narrano anche le sciagure recenti, da cui il popolo ebreo fu oppresso per meritata punizione inflittagli da Dio, ma dalle quali poi fu liberato. Il poeta però profondamente ispirato da quest' idea, che Dio è il protettore d'Israele, invita tutta la terra e tutte le genti a lodare la potenza divina, e questa esortazione a tutti gli uomini serve di proemio al Salmo, di cui la prima parte fino a tutto il verso 12 parla, come abbiamo detto, di fatti nazionali. Nella seconda parte poi il poeta per esprimere quanto anche individualmente senta la

gratitudine per i benefizii resi da Dio al suo popolo, dice che andrà nel Tempio con offerte e sacrificii, invita i pii ad ammirare le opere del Signore, e dichiara la sua innocenza, concludendo che Dio ha accolto le sue preghiere.

Altri interpreti nella seconda parte di questo Salmo, nella quale per l'uso della prima persona singolare sembra che parli un solo individuo, vedono personificato tutto il popolo d'Israele. A noi pare molto poetica e naturale la prima spiegazione da noi data, e che un poeta religioso e amante della sua nazione poteva benissimo stimare come resi personalmente a lui i benefizii fatti al suo popolo. L'Ewald giunge invece a negare perfino l'unità del componimento, e vuole che qui siano riuniti due Salmi: e il primo fino al verso 12 inclusive sia dell'età del secondo Tempio e un Canto nazionale; il secondo un rendimento di grazie tutto individuale e appartenente all'età del primo Tempio, ma posteriore all'età davidica. Noi crediamo, come la maggior parte dei commentatori, che il Salmo anche nella sua forma presente sia uno, e, come il Rudinger e il Rosenmüller, che appartenga all'età del ritorno dall'esilio, tanto più che nel testo ebraico, e nemmeno nei *LXX*, non ha nome di autore.[1]

Questo Canto si può dividere in cinque strofe ineguali, distinte la 1ª e la 3ª e la 4ª colla parola musicale *Selah;* ma non ne faremo un'analisi più minuta, avendone già esposto il contenuto:

1. Giubilate a Dio tutta la terra.

[1] Il Venema, il Muntinghe, il Koster, l'Hengstenberg e il Bunsen lo riferiscono all'invasione assira, e alla malattia del re Ezechia. (Vedi sopra, Cap. VIII.) L'Hitzig lo riporta ai tempi dei Seleucidi, e l'Olshausen proprio a quelli dei Maccabei.

2. Inneggiate gloria al suo nome,
   date gloria alla sua lode.
3. Dite a Dio, quanto è venerabile l' opera tua!
   per la molta tua forza simuleranno verso di te i
   tuoi nemici.
4. Tutta la terra a te si umilierà, e a te inneggerà,
   inneggeranno al tuo nome.

5. Venite e vedete le opere di Dio,
   terribile in operare sui figli dell' uomo.
6. Convertì il mare in secco,
   nel fiume passavano coi piedi,
   colà ci rallegravamo in lui.
7. Domina colla sua potenza il mondo,
   i suoi occhi guardano nelle nazioni,
   i ribelli non s' innalzeranno.

8. Benedite, o popoli, il nostro Dio;
   e fate sentire il suono della sua lode.
9. Egli pone la nostra anima nella vita,
   e non lascia vacillare il nostro piede.
10. Perchè tu ci hai provato, o Dio,
    ci hai purificato come si purifica l' argento.
11. Ci hai portato nella rete,
    hai posto un laccio ai nostri lombi.
12. Hai fatto cavalcare gli uomini sul nostro capo,
    ci hai fatti entrare nel fuoco e nell' acqua,
    e ci hai fatti escire nell' abbondanza.

13. Verrò alla tua casa con olocausti,
    compirò a te i miei voti,
14. che pronunziarono le mie labbra,
    e parlò la mia bocca quando io era in angustia.
15. Pingui olocausti offrirò a te,
    con profumo di arieti
    offrirò buoi e capri.

16. Venite, ascoltate, e racconterò,
o voi tutti temenți di Dio,
ciò che fece all'anima mia.
17. Lui colla mia bocca invocai,
ed è esaltato per la mia lingua.
18. Se iniquità vidi nel mio cuore,
non mi ascoltò Iddio.
19. Ma Dio mi ascoltò,
accettò la voce della mia preghiera.
20. Benedetto Iddio,
che non tolse la mia orazione e la sua pietà da me.

Il Salmo LXXXI dirige la lode a Dio come protettore del popolo ebreo, rammentando la storia del passato, e più particolarmente la liberazione dall'Egitto (v. 6). Pare con molta probabilità un Inno destinato a cantarsi nel Tempio in una festa, come si deduce da verso 4; fosse questa il primo del mese settimo, come praticano anche oggi gli Ebrei, o la festa delle Capanne, o come altri vogliono, la Pasqua, cui bene si connetterebbe l'argomento. Il parlarsi poi dei peccati del popolo ebreo per cui da Dio era stato punito, fa pensare con molta probabilità a un'età molto bassa, e, come vuole l'Ewald, dopo il ritorno dall'esilio, quando le idee religiose acquistavano sempre più forza.[1] Il Bunsen lo vorrebbe invece dei tempi di Geremia, ma il tono del Salmo, che è piuttosto di festa e di giubilo, male si accorda coi tempi calamitosi di quel profeta. L'Olshausen opina che anche qui siano stati uniti in uno solo due antichi Canti, perchè vede troppa discrepanza dal verso 7 in poi colla prima parte del Salmo; ma consuona bene coll'indole della poesia lirica che dopo l'invito fatto dal poeta a celebrare Dio nel giorno della festa, s'introduca Dio stesso par-

[1] Intorno ad Asaf, cui nel testo ebraico e nei *LXX* è attribuito questo Salmo, vedi sopra, pag. 167.

iante come oracolo per ammonire il suo popolo. Si può dividere poi questo Salmo, come fa l'Ewald, in tre strofe di cinque versi ognuna, e un verso di chiusa:

2. Cantate a Dio nostra forza,
giubilate al Dio di Giacobbe.
3. Intuonate salmodie, e battete il cembalo,
l'arpa soavemente insieme col nablio.
4. Sonate nel novilunio la tuba,
nel plenilunio, nel giorno della nostra festa.
5. Perchè è statuto per Israele,
rito per il Dio di Giacobbe.
6. Avvertimento in Giuseppe lo pose,
quando uscì sopra la terra d'Egitto,
una favella che non aveva conosciuta ascoltai.[1]

7. Tolsi dalla soma le sue spalle,
le sue mani cessarono di portare la gerla.[2]
8. Nell'angustia tu hai invocato, e ti liberai,
ti risposi avvolto nel fulmine;
ti provai sulle acque di Meribà.[3]
9. Ascolta, mio popolo, e ti avvertirò,
o Israele, se tu mi ascolti.
10. Non vi sarà in te Dio strano,
e non ti umilierai a Dio di altra terra.

[1] Intendo come il Döderlein, il Muntinghe, il De Wette e il Hitzig che queste parole si riferiscano a ciò che segue, dove si fa parlare Iddio, e il poeta voglia dire che ha sentito un linguaggio prima a lui sconosciuto. Non credo che bene intendano quelli che vogliono riferire queste parole alla lingua egiziana sconosciuta al popolo ebreo.

[2] Intendi che gli Ebrei furono liberati dalle fatiche della schiavitù egiziana.

[3] Così fu chiamato un luogo, dove il popolo ebreo guidato da Mosè si lamentava per mancanza di acque, luogo che fu detto anche Massà, come vedremo nel Salmo che dopo questo esporremo. (V. *Esodo*, XVII, 7; *Numeri*, XX, 13; *Deuteronomio*, VI, 16; IX, 22; XXXIII, 8.)

11. Io sono l'Eterno tuo Dio,
che ti fece salire dalla terra d'Egitto,
apri la tua bocca, e le soddisfarò.

12. Ma non ascoltò il mio popolo la mia voce,
e Israele non mi volle.
13. E lo lasciai nella durezza del suo cuore,
che seguissero i proprii consigli.
14. Fosse pure che il mio popolo mi ascoltasse,
Israele seguisse le mie vie!
15. Presto i loro nemici umilierei,
e sopra i loro avversarii farei tornare la mia man
16. I nemici dell'Eterno si umilierebbero verso di lu
e sarebbe la loro felicità in eterno.[1]

17. E gli farei mangiare il meglio del grano,
e dai sassi ti sazierei di miele.[2]

Molto analogo al Salmo precedente è il XCV p
la esortazione, colla quale incomincia a lodare Iddio, p
le allusioni alla storia del popolo ebreo, e per esse
anche qui Dio introdotto a parlare al popolo in tono
avvertimento, quasi come profetico oracolo. E quantu
que nella seconda parte spiri piuttosto un sentimento
contrizione e non di giubilo, come nel Salmo testè es
sto, si può bene riferire anche questo, come voglio
l'Ewald e il Bunsen, all'età del secondo Tempio, s
bene i *LXX* lo attribuiscano a David, mentre nel
sto ebraico non vi è nessun titolo di autore; ma ecc
il Venema, quando lo vuole ritardare fino ai tempi m
cabaici. E come l'Ewald altresì possiamo dividere q
sto Salmo in due strofe, ma non fa d'uopo, come
supporre che nel verso 7 manchi un membretto; ta
più che, se bene si osserva, la seconda strofa di cin

[1] Intendi degli Ebrei.
[2] Nota il rapido passaggio dalla terza alla seconda persona

versi corrisponde alla prima di sei, perchè nei suoi cinque versi ne ha due di tre membretti, anzichè di due:

1. Venite, cantiamo all'Eterno,
giubiliamo alla rupe della nostra salvezza.
2. Andiamo incontro alla sua presenza con lode,
con salmodie giubiliamo innanzi a lui.
3. Perchè Dio grande è l'Eterno,
e Re grande sopra tutti gli Dei.
4. Nelle cui mani sono le fondamenta della terra,
e le altezze dei monti a lui appartengono.
5. Di lui è il mare, ed egli lo ha fatto,
e il secco le sue mani hanno formato.
6. Venite, umiliamoci, inchiniamoci,
inginocchiamoci davanti l'Eterno nostro autore.

7. Perch'egli è il nostro Dio,
e noi popolo del suo armento, gregge delle sue mani:
oggi pure ascoltaste la sua voce!
8. Non indurate il vostro cuore come a Meribà, [1]
come il giorno di Massà nel deserto.
9. Chè mi posero a prova i vostri padri,
mi esperimentarono, anche videro la mia opera.
10. Quarant'anni ebbi in fastidio quella generazione,
e dissi: popolo traviato di cuore essi sono,
e non conoscono le mie vie.
11. Perciò giurai nel mio furore,
non verranno nel mio riposo.

Il Salmo XCIX è anch'esso con allusioni alla storia del passato, specialmente alla grazia usata da Dio ai tre grandi profeti Moisè, Aaron e Samuele. Si celebra poi in questo Salmo la potenza divina che fa tremare i popoli e tutta la terra, si glorifica di Sion, ama la giustizia specialmente a favore del popolo di Giacobbe, e

[1] Vedi la nota 3, a pag. 181.

perciò si esortano gli Ebrei a celebrare Iddio, la quale esortazione forma il ritornello alla fine di ognuna delle due strofe, nelle quali si divide il Salmo, quantunque non sia ripetuto con identiche parole. Questo Salmo non ha titolo nel testo ebraico, e nei *LXX* è intitolato da David, ma a ragione i critici moderni lo tengono posteriore al ritorno dall'esilio:[1]

1. L'Eterno regna, tremano i popoli,
   egli siede sui Cherubini, vacilla la terra.
2. L'Eterno in Sion è grande,
   ed egli è eccelso sopra tutti i popoli.
3. Loderanno il tuo nome grande e terribile:
   santo egli è.
4. È gloria del Re chi ama la giustizia;
   tu stabilisci la rettitudine,
   giustizia ed equità in Giacobbe tu facesti.
5. Esaltate l'Eterno nostro Dio,
   e inchinatevi allo sgabello dei suoi piedi:
   santo egli è.

6. Moisè ed Aaron tra i suoi sacerdoti,
   e Samuele fra quelli che invocano il suo nome,
   invocano l'Eterno ed egli risponde.
7. In colonna di nube parlava ad essi,
   osservarono i suoi precetti e lo statuto che pose loro.
8. O Eterno nostro Dio, tu loro rispondesti,
   Dio indulgente fosti a loro,
   quantunque vindice delle loro opere.
9. Esaltate l'Eterno nostro Dio,
   e inchinatevi al suo santo monte,
   perchè santo è l'Eterno nostro Dio.

Il Salmo CXIV, anonimo nel testo ebraico e nella versione dei *LXX*, è tutto relativo all'uscita degli Ebrei dall'Egitto, alla rivelazione sul Sinai, al passaggio del

[1] Vedi Rosenmüller, De Wette, Ewald e Bunsen.

Giordano, e perciò è un Canto di lode a Dio per i miracoli da lui operati a favore del suo popolo. È giudicato a ragione dal De Wette il più bello fra tutti i Salmi che si riferiscono all' antica storia del popolo ebreo, ed ha un' armonica divisione in istrofe, dividendosi molto naturalmente in quattro strofette, di due versi ognuna. Non vi si trova veramente alcun indizio per potere determinarne l' età; ma probabilmente questo ritorno alla storia del passato è proprio dell' età del secondo Tempio, cui lo riferiscono anche il De Wette, l' Hupfeld e il Bunsen. L'Ewald riunisce questo Salmo al CXIII, come hanno alcuni manoscritti, e anche alcune edizioni dei *LXX*, della *Siriaca* e della *Vulgata*. Ma non è opinione da accettarsi, perchè questi due Salmi appaiono di contenuto molto diverso, generalissimo in lode della Provvidenza divina il CXIII, [1] tutto esclusivamente nazionale il CXIV. Se il testo ebraico ci presentasse questi due Salmi uniti, qualche critico, e forse anche lo stesso Ewald, non avrebbe mancato di dire buona ragione la diversità del soggetto per dividerlo in due: [2]

1. Quando uscì Israele dall'Egitto,
   la casa di Giacobbe da popolo barbaro,
2. fu Giuda il suo santuario,
   Israele il suo dominio.

3. Il mare vide e fuggì,
   il Giordano si volse indietro.
4. I monti saltarono come arieti,
   le colline come giovani agnelli.

5. Che cos' hai, o mare, che fuggì?
   o Giordano, che ti volgi indietro?

[1] Vedi sopra, pag. 155.
[2] Vedi Ewald, sui Salmi XIX, XXIV, LXVI, CXLIV.

6. O monti, che saltate come arieti,
o colline, come giovani agnelli?

7. Dinanzi al Signore trema la terra,
dinanzi al Dio di Giacobbe,
8. che cangia la rupe in istagno d'acqua,
il macigno in viva fonte.

Il Salmo CXXXV, anonimo nel testo ebraico e ne *LXX,* incomincia dal lodare Iddio principalmente com protettore del popolo ebreo (v. 4). Si loda quindi anch come potente su tutta la natura, perchè creatore di ess (vv. 5-7); ma poi si ritorna a parlare dei prodigi fatti d Dio in favore del suo popolo in Egitto e contro i Palest nesi; e alla potenza del Dio d' Israele si oppone la nullit dei falsi Dei. Dal che si conclude coll' esortare il popolo i sacerdoti e tutti i tementi di Dio a benedirne il nome È questo uno dei Canti che cominciano e finiscono coll parola *alleluia,* e molto probabilmente, come opinano De Wette, l' Ewald e il Bunsen, scritto nell' età poste riore al ritorno di Babilonia, come preghiera da rec tarsi nel Tempio. Mi sembra poi che si possa dividere i tre parti, di sette versi ognuna, suddividendo ognuna c queste in due strofe, la prima di quattro e la second di tre versi:

1. Alleluia.
Lodate il nome dell'Eterno,
lodatelo, o servi dell'Eterno,
2. che state nella casa dell'Eterno,
nei cortili della casa del nostro Dio.
3. Lodate Iddio, chè è buono l'Eterno;
inneggiate il suo nome, chè è soave.
4. Perchè Dio scelse per sè Giacobbe,
Israele per suo tesoro.

5. Perchè io conosco che è grande l'Eterno,
e il nostro Dio più di tutti gli Dei.

6. Tutto ciò che vuole l'Eterno fu
nei cieli, nella terra, nei mari e in tutti gli abissi.
7. Fa salire i vapori dall'estremità della terra,
i fulmini fece per la pioggia,
fa escire il vento dai suoi serbatoi.

8. Percosse i primogeniti dell'Egitto,
dall'uomo fino ai bruti.
9. Mandò segni e prodigi dentro di te, o Egitto,
contro Faraone e contro i suoi servi.
10. Percosse nazioni grandi,
e uccise re possenti.
11. Sichon re degli Emorei,
e Og re del Basan,
e tutti i re di Canaan.

12. E dètte la loro terra in possesso,
in possesso a Israele suo popolo.
13. O Eterno, il tuo nome per sempre,
la tua memoria da secolo a secolo.
14. Chè l'Eterno giudica il suo popolo,
ma per i suoi servi ha compassione.

15. Gl'Idoli delle genti, argento e oro;
fattura delle mani dell'uomo.
16. Hanno bocca e non parlano,
occhi e non vedono,
17. orecchi e non sentono,
nemmeno è alito nella loro bocca.
18. Come essi siano i loro autori,
ognuno che fida in quelli.

19. O casa d'Israele, benedite l'Eterno;
o casa d'Aaron, benedite l'Eterno;
20. o casa di Levi, benedite l'Eterno;
o tementi del Signore, benedite l'Eterno.
21. Benedetto l'Eterno da Sion, egli che abita in Gerusalemme.

Alleluia.

2° Nei due Salmi XLVII e CXLIX si loda Iddio come protettore del popolo ebreo, specialmente perchè sottomette ad esso le altre genti. Ma questa idea, che certo è fra quelle messianiche del Vecchio Testamento, ci si presenta anche in questi due Canti sotto due lati diversi. Nel primo, dal lato più divino, perchè Dio è celebrato come Re di tutte le genti, e se si dice che queste sono ridotte sotto la signoria del popolo ebreo, è soltanto con intendimento pio e umano: nel secondo, questa idea ci è presentata dal suo lato tutto mondano ed esclusivamente nazionale, non senza ancora qualche fierezza nel chiedere la vendetta dei nemici. Il Salmo XLVII adunque è un invito a tutti i popoli a lodare Iddio come Re di tutta la terra, e perchè sottomette gli altri popoli agli Ebrei, cui ha scelto l' eredità che doveva loro toccare in sorte. E queste idee della prima strofa (vv. 2-5) sono riferite con diverse espressioni anche nella seconda (vv. 6-10). Attribuito questo Canto nel testo ebraico ai figli di Core, sono discordi gl' interpreti nel fissarne l' età. Il Rosenmüller lo attribuisce a quella di Salomone, e lo vuole cantato per la consacrazione del Tempio. Il De Wette crede di trovarvi un Canto di vittoria al ritorno dell' Arca santa da qualche guerra, ma non sa determinare qual possa essere stata. L' Hitzig e il Bunsen lo attribuiscono ai tempi di Ezechia per la vittoria contro i Filistei, [1] e il primo ne fa anche autore il profeta Isaia. Il Delitzsch attribuisce questo Salmo come il XLVI ai tempi di Giosafat per la liberazione di Gerusalemme dai Moabiti, Ammoniti e Idunei. [2] E l' Olshausen trova, come è suo costume, anche in questo Canto un Salmo dei tempi dei Maccabei. A noi per altro piace meglio l' opinione dell' Ewald, che riporta questo Salmo a dopo il ritorno dall' esilio, quando Gerusa-

[1] Cf. *2 Re*, XVIII, 8.
[2] Cf. *2 Cronache*, XX.

lemme era già riedificata, perchè certe idee messianiche di dominio e signoria su gli altri popoli non pare che siansi prima d'allora manifestate nel popolo ebreo, e poi non vi sono ragioni per fare questo Canto anche più recente, come vorrebbe l'Olshausen:

2. O popoli tutti, battete le palme,
giubilate a Dio con voce di canto.
3. Perchè l'Eterno è altissimo, terribile,
Re grande sopra tutta la terra.
4. Riduce i popoli sotto di noi,
e le nazioni sotto i nostri piedi.
5. Scelse a noi la nostra eredità,
lo splendore di Giacobbe, che egli ama.
6. Si esalta Iddio con canto di giubilo,
l'Eterno col suono della tuba.

7. Inneggiate a Dio, inneggiate,
inneggiate al nostro Re, inneggiate.
8. Perchè Re di tutta la terra è Dio,
inneggiate con un canto.
9. Regna Iddio sopra le genti,
Iddio siede sul trono della sua santità.
10. I nobili dei popoli si raccolgono,
il popolo del Dio d'Abramo;
perchè d'Iddio gli scudi della terra.
Egli è molto eccelso.

Il Salmo CXLIX, anonimo nel testo ebraico e nei *LXX*, è fra gli ultimi cinque del *Salterio* che incominciano e finiscono colla parola *alleluia*. Invita a celebrare Dio non tutti i popoli, ma soltanto i pii e il popolo d'Israele, perchè amato da Dio. E i pii sono armati di spade per far vendetta delle genti e delle nazioni, e legare in ceppi i re e i principi. Questo Salmo è certo posteriore al ritorno dall'esilio, e probabilmente da riferirsi ai tempi, in cui il popolo d'Israele era combattuto dai popoli vicini,

perchè allora si spiegherebbe e si giustificherebbe la durezza e la crudeltà delle espressioni, perdonabile in tempo di guerra, quando ogni popolo desidera la distruzione dei proprii nemici:

1. Alleluia.
   Cantate all'Eterno un canto nuovo,
   la sua lode nell'adunanza dei pii.
2. Si rallegri Israele nel suo Creatore,
   i figli di Sion giubilino nel loro Re.
3. Lodino il suo nome con danze,
   con cembalo ed arpa salmeggino a lui.

4. Perchè l'Eterno ama il suo popolo,
   glorifica gli umili con salvezza.
5. Giubilano i pii con gloria,
   cantano sui loro letti.
6. La celebrazione di Dio nella loro gola,
   e spada a doppio taglio nella loro mano.

7. Per fare vendetta nelle genti,
   castighi nelle nazioni.
8. Per legare i loro re con catene,
   e i loro nobili con ceppi di ferro.
9. Per fare in essi la giustizia scritta:
   questa è gloria a tutti i suoi pii.
   Alleluia.

3° Fra tutti i Salmi poi di questa specie sono notevoli il XLVIII, l' LXXXVII e il CXLVII, perchè nel lodare il Signore come protettore del popolo ebreo attribuiscono grande preminenza a Sion e Gerusalemme sopra le altre città. La quale idea apparisce massimamente nei due primi Salmi, dominando tutto il Canto, mentre nel CXLVII questa idea è interrotta da altre due: cioè da quella della potenza di Dio sopra i fenomeni naturali, come creatore dell' universo, e dall'altra della protezione che Dio concede ai deboli che lo temono, e per conseguenza al popolo ebreo.

Il XLVIII e l'LXXXVII sono intitolati nel testo ebrai-
) e nei *LXX* dai figli di Core, e il primo ha nei *LXX*
aggiunta *per il secondo giorno dopo il Sabato.*[1] Alcuni[2]
riferiscono alla guerra dei Moabiti, Ammoniti e Idumei
ontro Giosafat, perchè nel verso 5 si parla di molti re,
ome appunto in quella guerra erano alleati contro il
egno di Giuda.[3] Invece il De Wette, l'Hupfeld, l'Hitzig,
Bunsen e l' Ewald trovano in questo Salmo un inno per
liberazione di Gerusalemme dagli Assiri condotti da Sen-
acherib. E il plurale del nome *re* usato al verso 5 si può
ntendere, o come l'Hitzig per i re vassalli di Sennacherib,
ppure come una espressione poetica, estendendo a tutti
re della terra ciò che a quel potentissimo conquistatore
a accaduto. Questa opinione giudichiamo la più proba-
ile. Al contrario il Salmo LXXXVII alcuni, come il Rosen-
müller, il Venema, il Dathe, l'Hengstenberg, pongono ai
empi di questa invasione assira sotto il regno di Ezechia;
na bene osservarono il De Wette, l' Ewald, e prima di
oro il Calvino, che non sono nominati tra i popoli gli Assi-
i, ma invece i Babilonesi, ond' è più ragionevole riporre
uesto Salmo tra quelli dei reduci dall' esilio;[4] tanto più
he troviamo in esso esposte le idee messianiche e le aspi-
azioni ad una preminenza di Sion sopra tutte le altre
ittà, le quali idee si sono in questa forma manifestate
ion prima probabilmente dell' esilio babilonese. Contiene
l XLVIII, secondo la divisione del De Wette, quattro
trofe. La prima (vv. 2–4) celebra Dio come difensore
della città di Sion; la seconda (vv. 5–9) canta la disfatta
dei nemici; la terza (vv. 10–12) è la lode a Dio per l'otte-
nuta vittoria; la quarta (vv. 13–15) la lode della città di

[1] Vedi sopra, pag. 142.
[2] Rosenmüller, Venema, Movers, Hengstenberg, Delitzsch.
[3] Cf. *2 Cronache*, XX.
[4] Il Bunsen lo fa invece all' esilio di poco anteriore.

Sion, e l'esortazione ad annunziare alle future genera zioni la protezione di Dio:

2. È grande l'Eterno e molto lodato,
nella città del nostro Dio, nel monte della sua santità.
3. È bello per elevatezza, gioia di tutta la terra,
il monte di Sion nella parte del Settentrione,
nella città del gran Re.
4. Iddio nei suoi palazzi è conosciuto per difesa.

5. Chè ecco i re si adunarono,
passarono insieme.
6. Essi videro: subito si sbigottirono,
si spaventarono, frettolosi fuggirono.
7. Tremito gli colse colà,
dolore come una donna sul parto.
8. Tu con vento orientale
spezzi anche le navi di Tarsis.
9. Come abbiamo udito, così abbiamo veduto
nella città dell'Eterno degli eserciti, nella città del nostro Dio.
Iddio l'ha stabilita in eterno.

10. Pensiamo, o Dio, alla tua pietà,
dentro il tuo Tempio.
11. Come il tuo nome, o Dio,
così la tua lode ai confini della terra,
di giustizia è piena la tua destra.
12. Si rallegrerà il monte di Sion,
gioiranno le figlie di Giuda
per la tua giustizia.

13. Girate Sion, e andatevi attorno,
contate le sue torri.
14. Ponete il vostro cuore alle sue mura,
considerate ogni suo palazzo,
acciocchè lo raccontiate alla futura generazione.
15. Perchè questo Dio è il nostro Dio in eterno,
egli ci guiderà fino alla morte.

Il Salmo LXXXVII è una lode non solo per Gerusalemme e Sion, ma per quelli che vi sono nati, perchè preferiti da Dio, che annovera ancora le altre genti come suoi cultori, al pari di quelli nati in Sion. Il Salmo è così breve, che può, come fa l'Ewald, risguardarsi di una sola strofa, divisa dopo il verso 3 colla parola *Selah:*

1. Il suo fondamento [1] è nei monti santi.
2. Ama l' Eterno le porte di Sion
più di tutte le abitazioni di Giacobbe.
3. Onorate cose si parlano di te,
o città di Dio.
4. Rammenterò Rahab [2] e Babel per miei conoscenti,
ecco Filiste e Tiro con l'Etiopia,
questi è nato colà.[3]
5. E per Sion sarà detto: ognuno è nato in essa, [4]
ed egli, l'Altissimo, l'ha stabilita.
6. L'Eterno conterà nello scrivere i popoli:
questi è nato colà.
7. E i cantori come i danzatori diranno:
tutte le mie fonti sono in te. [5]

[1] Intendi di Sion nominata nel verso seguente. Costruzione arditamente poetica di riferire il pronome al nome successivo piuttostochè a uno antecedente, ma non senza esempio. L' Ewald e l' Olshausen suppongono che manchi il primo emistichio e lo rifanno ognuno a suo modo. J. D. Michaelis, lo Schnurrer, l'Hupfeld e il Bunsen uniscono questo primo emistichio al seguente, e traducono: *Il suo fondamento nei monti santi ama l' Eterno*, ec.

[2] L' Egitto, così chiamato anche nel Salmo LXXXIX, 11.

[3] Anche alcuni delle altre nazioni saranno stimati come nati in Sion.

[4] A quelli poi nati in Sion sarà a tutti indistintamente ciò attribuito come merito.

[5] Intendo, come il Bunsen, che Gerusalemme sarà piena di ogni bene, e però, cantando e danzando per il giubilo, sarà detto che ogni fonte, presa qui come simbolo di bene e di abbondanza, si troverà dentro di essa.

Il Salmo CXLVII è anonimo e fra gli ultimi cinque che incominciano e finiscono colla parola *alleluia:* nei *LXX* è attribuito ai profeti Aggeo e Zaccaria, e dai moderni critici concordemente tenuto posteriore all' esilio. Per la maggior parte è imitazione di altri Canti, e si può dividere in cinque strofe: la prima è una esortazione a lodare Iddio, perchè riedifica Gerusalemme e consola gli afflitti (vv. 1-3); la seconda celebra la potenza di Dio e la sua giusta provvidenza (vv. 4-6); la terza è altra esortazione a lodare Iddio per la sua benefica provvidenza (vv. 7-11); nella quarta si dice che Gerusalemme più di ogni altro loderà Iddio (vv. 12-14); nella quinta finalmente (vv. 15-20) si parla di nuovo della Provvidenza divina, concludendo col dire che ha preferito il popolo ebreo per dare ad esso le sue leggi:

1. Alleluia.
   Certo è bello salmeggiare a Dio,
   certo è soave, conveniente la lode.
2. Edifica Gerusalemme l'Eterno,
   gli esuli d' Israele raccoglie;
3. risana gl' infermi di cuore,
   e fascia le loro ferite.

4. Conta il numero delle stelle,
   a tutte pone nomi.
5. È grande il nostro Signore e di molta forza,
   alla sua intelligenza non è limite.
6. Sostiene gli umili l' Eterno,
   abbassa gli empi fino a terra.

7. Cantate all'Eterno con lode,
   salmeggiate al nostro Dio con arpa.
8. Egli copre il cielo con nubi,
   prepara alla terra la pioggia,
   fa germogliare nei monti l' erba.

9. Dà agli animali il loro pane,
ai figli dei corvi che gridano.
10. Non ama la forza del cavallo,
non gradisce le gambe dell'uomo.
11. Gradisce l'Eterno i suoi tementi,
quelli che sperano nella sua pietà.

12. Encomia, o Gerusalemme, l'Eterno;
loda il tuo Dio, o Sion:
13. perchè rafforzò le sbarre delle tue porte,
benedì i tuoi figli dentro di te.
14. Pose il tuo territorio in pace,
col succo del grano egli ti sazia.

15. Manda il suo detto alla terra,
prestamente corre la sua parola.
16. Pone la neve come la lana,
la brina sparge come la cenere.
17. Manda il suo gelo a pezzi:
davanti il suo freddo chi resisterà?
18. Manda la sua parola, li liquefà,
fa tornare il suo vento, scorrono in acqua,
19. manifesta le sue parole a Giacobbe,
i suoi statuti e le sue leggi a Israele.
20. Non fece così a tutte le altre genti,
nè leggi conoscono.
Alleluia.

CAPITOLO XII.

gl'Inni di lode a Dio come generale conceditore di beni: Salmi LXV, CXLV. — Come Dio di tutti gli uomini: Salmi LXVII, XCVI (*1 Cronache*, XVI, 8-35), XCVII, XCVIII, C, CXVII, CL.

Non sempre le idee espresse dai poeti e dai profeti del Vecchio Testamento rimasero chiuse dentro gli stretti

confini del popolo ebreo; ma spesso anzi ci si manife stano come quelle di una religione che aspira a farsi un versale di tutte le genti. E ne abbiamo esempi anch nei *Salmi*, tra i quali dobbiamo ora occuparci in prim del LXV e del CXLV, che risguardano Dio come general conceditore di beni a tutti gli uomini, e specialment pieno di pietosa provvidenza per fornire ad essi il vitt necessario, e sotto questo rispetto lodano ed esaltan la potenza e bontà del Signore.

Nel Salmo LXV il poeta si trattiene specialmen a dipingere con poetici colori la fertilità della terra m diante una benefica pioggia. Ma a questa pittura che o cupa l'ultima parte del Salmo (vv. 10-14), precedono alt due parti, nella prima delle quali (vv. 2-5) si loda Idd come pietoso, che ascolta le preghiere e perdona i pe cati, per il che si predica beato chi abita nel suo Temp Nella seconda parte poi (vv. 6-9) si celebra Iddio p la sua potenza su tutta la natura, onde tutti lo temon e mattina e sera a lui cantano. Ma il concetto fondame tale del Salmo è nell' ultima parte. — Questo Salmo nel testo ebraico attribuito a David, mentre nella *V gata* e in alcuni codici dei *LXX* al titolo del testo ebrai sono aggiunte le parole: « Cantico di Geremia ed E chiele per il popolo della trasmigazione, quando comin vano ad uscire. » Ed alcuni critici, accordandosi a que ultima indicazione, lo riferiscono ai tempi dell' esilio ba lonese e non a quelli davidici. Anche il Qimhì vi tr espresse le aspirazioni degli esuli al ritorno nella te patria, e se non da uno degli esuli, lo dice almeno scri per essi, ne sia pure autore anche il re David. L'Ewa il Delitzsch e il Bunsen lo fanno di poco posteriore all' vasione assira, e il De Wette, non sapendo determin con precisione l' età, crede sufficiente ragione per rip tarlo a tempi posteriori a quelli del re David il trov

l verso 5 nominato il Tempio. Il Rosenmüller, l' Hitzig e Hupfeld giudicano questo Salmo come un Canto di ren-imento di grazie, per avere ottenuta una benefica pioggia opo un tempo di dannosa siccità. A me pare piuttosto na lode a Dio, considerando il bene che egli concede gli uomini, piuttostochè un Canto occasionato da qual-ne fatto speciale. E credo ancora possa difendersi l' au-nticità del titolo del testo ebraico, perchè a David non conviene nessuna delle idee espresse in questo Salmo, poteva anche chiamare beato chi stava nel Tempio, o erchè poeticamente chiamava con questo nome il Taber-acolo, oppure si riferiva già colla immaginazione ai gior-, in cui il Tempio sarebbe edificato, cosa che egli aveva rta speranza sarebbe avvenuta sotto il regno di suo glio Salomone:

A te aspetta la lode, o Dio, in Sion,
e a te saranno adempiti i voti.
O tu che ascolti la preghiera,
a te verrà ogni carne.
I peccati mi superarono,
i nostri delitti tu perdonerai.
Beato chi tu eleggi e avvicini,
abiterà nei tuoi cortili:
saziamoci del bene della tua casa,
del santo tuo Tempio.

Cose terribili nella giustizia ci rispondi,
o Dio della nostra salvezza,
fiducia di tutti gli estremi della terra e dei mari lontani.
Stabilisce i monti colla sua forza,
si cinge di potenza.
Calma l' agitarsi dei mari, l' agitarsi delle loro onde,
e il romore delle nazioni.
E gli abitanti dei più remoti paesi temono dei tuoi prodigi,
l' escire della mattina e della sera riempi di canto.

10. Hai visitato la terra e l' hai abbeverata,
copiosamente l' hai arricchita:
il rivo di Dio è pieno d'acqua,
prepari il loro grano, poichè così l'hai disposta.
11. I suoi solchi irrighi, le sue porche appiani,
con goccie di pioggia l' ammollisci, benedici il suo ger
moglio.
12. Incoroni l' anno dei tuoi beni,
e i tuoi sentieri stillano d' ubertà.
13. Stillano i pascoli del deserto,
e di giubilo le colline si cingono.
14. Si vestono i pascoli di greggie,
e le valli si ammantano di grano,
giubilano e cantano.

Questa terza strofa è bellissima pittura di un ann di felicità e di abbondanza; tutte le circostanze che ren dono lieta e amena la campagna vi sono ricordate co una freschezza e semplicità di espressioni, che bene con vengono all' età più florida della letteratura poetica d un popolo. E se ci ricordiamo che David fu nella su gioventù un pastore, come erano allora anche i maggi renti del popolo ebreo, e che forse più d'una volta « beò della pace dei campi, » avremo anche meno difficolt ad attribuire a lui questo Canto, certo non degli ultim della biblica poesia.

E non vi sono, a mio avviso, nemmeno valide r gioni per negare l' autenticità del titolo del Salmo CXL attribuito nel testo ebraico e nei *LXX* a David, quantu que anche questo sia un Salmo acrostico alfabetico.[1] può dividere, come fa il De Wette, in tre strofe e un vers di chiusa: la prima, di sette versi, è una esortazione lodare Iddio; la seconda, di sei versi, descrive e celeb la generale provvidenza di Dio giusta e benefica al temp

[1] Vedi sopra, pag. 159.

stesso; la terza, di sette versi, loda Iddio, perchè provvede a tutti, e specialmente ai buoni e ai pii, il vitto necessario; finalmente nell'ultimo verso si conclude col dire che ogni creatura loderà il Signore:

1. Ti esalterò, o mio Dio re,
   e benedirò il tuo nome in eterno.
2. Ogni giorno ti benedirò,
   e loderò il tuo nome in eterno.
3. È grande l'Eterno e lodato assai,
   e la sua grandezza non è investigabile.
4. Secolo a secolo encomia le tue opere,
   e i tuoi portenti palesa.
5. La magnifica gloria della tua maestà,
   e le tue meraviglie narrerò.
6. La forza dei tuoi prodigi diranno,
   e la tua grandezza racconterò.
7. La memoria della tua grande bontà celebreranno,
   e per la tua equità canteranno.

8. È clemente e pietoso l'Eterno,
   tardo nell'ira e grande di pietà.
9. È buono l'Eterno a tutti,
   e la sua pietà per tutte le sue opere.
10. Ti loderanno, o Eterno, tutte le opere tue,
    e per le tue pietà ti benediranno.
11. La gloria del tuo regno diranno,
    e della tua prodezza parleranno,
12. per far conoscere ai figli dell' uomo i suoi [1] portenti,
    e la magnifica gloria del tuo regno.
13. Il tuo regno è regno di tutte le età,
    e il tuo dominio in ogni secolo.[2]

[1] Si noti, come in altri luoghi, il passaggio dalla seconda alla terza persona.

[2] Qui nel testo ebraico manca nell' ordine acrostico dell'alfabeto, secondo il quale è composto il Salmo, la lettera *Nun*. I *LXX*, e le altre versioni antiche che da quella derivano, suppliscono a que-

14. Sostiene l'Eterno tutti i cadenti
e dirizza tutti i curvi.
15. Gli occhi di tutti a te si rivolgono,
e tu dài loro il loro cibo a suo tempo.
16. Apri le tue mani,
e sazii ogni vivente con gradimento.
17. È giusto l'Eterno in tutte le vie,
e pio in tutte le sue opere.
18. È vicino l'Eterno a tutti quelli che lo invocano,
a tutti quelli che lo invocano con verità.
19. La volontà dei suoi tementi egli fa,
e il loro grido ascolta, e li salva.
20. Riguarda l'Eterno tutti i suoi amici,
e tutti gli empi distrugge.

21. La lode dell'Eterno la mia bocca parlerà,
e benedirà ogni carne il suo santo nome in eterno.

La quinta e ultima specie degl' Inni di lode al Signore sono quelli che lo riguardano come Dio di tutti gli uomini, e però sono i più importanti per il loro contenuto, i più nobili per elevatezza di poesia. Se nel Vecchio Testamento il Dio insegnato dai legislatori, predicato dai profeti, ci apparisce in prima come il Dio nazionale del popolo ebreo, siccome è ancora il Dio creatore dell'universo, è proclamato altresì come il Dio di tutte le genti. Questo è il lato veramente messianico del Vecchio Testamento, questo davvero lo rende il libro di tutti i tempi e di tutti i luoghi. E questa idea tanto nobile e generosa troviamo ripetutamente esposta anche in molti dei Salmi (LXVII, XCVI, XCVII, XCVIII, C, CXVII, CL), i quali sono tutti anonimi, e però senza nessuna difficoltà pos

sta mancanza con un verso che tradotto in ebraico comincerebbe da quella lettera. Pure, siccome anche altri componimenti acrostici non sono sempre condotti col più stretto rigore, non accettiamo questa variante, che non hanno nemmeno gli altri antichi traduttori

siamo con la maggior parte dei critici attribuirli all' età posteriore al ritorno dall' esilio babilonese, quando già queste idee si erano ampiamente svolte nel popolo ebreo, e di cui è principale interprete l' autore dell' ultima parte del libro d' Isaia.

Il Salmo LXVII incomincia nel primo verso con una preghiera, che appare tutta particolare per il popolo ebreo; ma subito questo pensiero si estende a tutti gli altri popoli, i quali loderanno Iddio, perchè ne conosceranno le leggi e la retta giustizia. Quindi la terra sarà generosa a tutti dei suoi prodotti, e sino ai confini della terra temeranno di Dio. Il Salmo è così breve, che non pare debba dividersi in istrofe, quantunque abbia un verso di ritornello, il quale però non è ripetuto ad eguale intervallo:

2. Iddio ci farà grazia, e ci benedirà,
   farà risplendere la sua faccia a noi;
3. per conoscere nella terra la tua via,
   in tutte le genti la tua salvezza.
4. Ti loderanno i popoli, o Dio,
   ti loderanno i popoli tutti.
5. Si rallegreranno e canteranno le nazioni,
   perchè giudichi i popoli con rettitudine,
   e guidi le nazioni nella terra.
6. Ti loderanno i popoli, o Dio,
   ti loderanno i popoli tutti.
7. La terra dà il suo prodotto,
   ci benedirà Iddio, il nostro Dio.
8. E ci benedirà Iddio,
   e temeranno di lui tutti gli estremi della terra.

I quattro Salmi XCVI, XCVII, XCVIII, C, sono un invito a tutta la terra e a tutte le genti a lodare Iddio, perchè è il creatore del cielo e della terra, potente sopra tutte le forze della natura, giudice giusto, e perciò an-

che il redentore e il salvatore del suo popolo. Ma anche le altre genti lo riconosceranno come Dio, abbandoneranno le loro false religioni, e la vera pietà, la vera giustizia signoreggerà in tutta la terra. Questi quattro Canti talvolta ripetono i medesimi concetti, e però non daremo traduzione del XCVIII che ripete in gran parte il XCVI; gli altri teniamo importantissimi per indicare lo svolgimento di certe idee nella poesia religiosa degli Ebrei:

1. Cantate all'Eterno un canto nuovo,
cantate all'Eterno, tutta la terra.
2. Cantate all'Eterno, benedite il suo nome,
annunziate di giorno in giorno la sua salvazione.
3. Raccontate nelle genti la sua gloria,
in tutti i popoli le sue meraviglie.
4. Perchè è grande l'Eterno e molto celebrato,
terribile sopra tutti gli Dei.
5. Perchè tutti gli Dei dei popoli sono idoli,
ma l'Eterno ha fatto il cielo.
6. Splendore e magnificenza innanzi a lui,
forza e gloria nel suo Santuario.

7. Date all'Eterno, o famiglie dei popoli,
date all' Eterno gloria e forza.
8. Date all'Eterno gloria al suo nome,
portate doni, e venite nei suoi cortili.
9. Inchinatevi all'Eterno con ornamento di santità,
tremate innanzi a lui, o paesi tutti.

10. Dite fra le genti, l'Eterno regna,
anche stabilì l'universo che non vacilli,
giudicherà i popoli con rettitudine.
11. Si rallegreranno i cieli, e gioirà la terra,
si agiterà il mare e il suo contenuto.
12. Giubilerà il campo e ciò che è in esso,
allora canteranno tutti gli alberi del bosco

13. innanzi all' Eterno che viene,
che viene a giudicare la terra:
giudicherà l' universo con giustizia,
e i popoli con la sua verità.

Questo Salmo XCVI troviamo con alcune diversità di lezione formare parte dell' Inno di lode, che, secondo l' autore delle *Cronache*,[1] fu cantato dai Leviti, quando David fece trasportare l' Arca in Sion. Quell' Inno si compone di alcuni versi del Salmo CV, di tutto questo nostro Salmo XCVI e di due versi del CVI, più la doxologia di quest' ultimo. Se il Canto, quale è riportato nelle *Cronache*, fosse autentico, farebbe d' uopo supporre che in posteriore età varii poeti si fossero appropriati con poche varianti chi l' una chi l' altra parte di esso, e pare che questa tradizione seguissero i *LXX*, quando attribuiscono a David il Salmo XCVI, aggiungendo però che fu cantato per il secondo Tempio dopo la cattività. Invece, se noi osserviamo questi Salmi, vediamo che il XCVI, ora tradotto, forma un tutto compiutissimo in sè, e contiene idee che, svolte nel popolo ebreo nei tempi posteriori all' esilio, non hanno riscontro in quelli davidici. Vediamo ancora che i vv. 8–22 del capitolo XVI delle *Cronache*, mentre formano parte integrale del Salmo storico CV, e non appariscono in nessun modo come presi in questo ad imprestito, malamente si connettono per il resto dell' argomento con tutto ciò che segue nell' Inno delle *Cronache*. E vediamo finalmente che gli ultimi due versi di questo non sono che parole di lode generalissime, e usati, specialmente il primo, come ritornello in molti Salmi, e però formano introduzione e chiusa naturale al Salmo CVI. Per il che, tenendo originali e tutti posteriori all'esilio questi Salmi, non possiamo credere autentico l'Inno riportato nelle *Cronache*, il quale non è altro che un centone formato dal cronachista e

[1] 1, XVI, 8-35.

adattato al suo racconto. E basterà così aver fatto qui cenno anche di questo Canto delle *Cronache*, perchè forma in certo modo anch' esso parte degl' Inni di lode al Signore.

Nel Salmo XCVII si celebra da prima la potenza divina sui fenomeni della natura: di cui si accennano i più terribili, e ciò forma argomento delle due prime strofe. Poi si passa a dire che dispregiati tutti gli altri Dei, gli uomini s' inchineranno al Signore, della qual cosa godrà il popolo di Giuda e tutti gli amici del Signore, che sono i pii e i giusti:

1. L' Eterno regna, la terra gioisce,
si rallegrano molte isole.
2. Nube e tenebra intorno a lui,
equità e giustizia base del suo trono.
3. Il fuoco scorre innanzi a lui,
e divampa intorno ai suoi avversarii.

4. Risplendono i suoi fulmini nell' universo,
vede e trema la terra.
5. I monti come cera si liquefanno dinanzi all'Eterno,
dinanzi al Signore di tutta la terra.
6. Narrano i cieli la sua giustizia,
e vedono tutti i popoli la sua gloria.

7. Arrossiranno tutti quelli che servono le imagini,
che si lodano degl' idoli,
s' inchineranno a lui tutti gli Dei.
8. L' ode, e si rallegra Sion,
e giubilano le figlie di Giuda
per la tua giustizia, o Eterno.
9. Perchè tu, o Eterno, altissimo sopra tutta la terra,
molto sei innalzato sopra tutti gli Dei.

10. Gli amici dell' Eterno odiano il male,
riguarda le anime dei suoi pii,
dalle mani degli empi li libera.

11. La luce è seminata al giusto,
e ai retti di cuore la letizia.
12 Godete, o giusti, nell'Eterno,
e lodate la memoria della sua santità.

Il brevissimo Salmo C, quantunque esorti tutta la terra a lodare l'Eterno, e a prestargli culto, si restringe più dei precedenti a considerare più specialmente il popolo ebreo, ma non potrebbe mai giudicarsi un Canto esclusivamente nazionale. La sua stessa brevità non richiede divisione in più strofe:

1. Giubilate all'Eterno tutta la terra.
2. Servite l'Eterno con allegrezza,
venite innanzi a lui con canto.
3. Sappiate che l'Eterno è Dio,
egli ci ha fatto, e non noi,
suo popolo, e gregge del suo pascolo.
4. Venite alle sue porte con lode,
ai suoi cortili con celebrazione,
lodatelo, benedite il suo nome.
5. Perchè è buono l'Eterno, eterna la sua pietà,
e da secolo in secolo la sua verità.

Anche più breve del precedente, il più breve anzi di tutti i *Salmi,* è il CXVII, molto simile per argomento, come osserva il De Wette, a quello testè esposto. Ed è un invito a tutte le genti a lodare Iddio per la pietà da lui usata verso il suo popolo, la cui redenzione era ormai reputata come un fatto d'importanza, non solo per il popolo ebreo, ma per tutti gli uomini. Il Rosenmüller suppone con molta probabilità che venisse questo Salmo cantato o al principio o alla fine delle cerimonie del culto, e il Knapp come intermezzo a Canti più estesi. Molti manoscritti dànno questo Salmo come parte del seguente CXVIII, altri invece come parte del Salmo precedente:

1. Lodate l'Eterno, o genti tutte,
encomiatelo, tutte le nazioni.
2. Perchè fu grande verso di noi la sua pietà,
e la verità dell'Eterno è per sempre.
Alleluia.

Il Salmo CL, ultimo del *Salterio*, e ultimo della specie che ora studiamo, non ha veramente questo concetto dell' unità della religione universale, se non nell' ultimo verso, nel quale si dice che ogni anima loderà Iddio. I cinque versi che precedono, sono un invito a lodare Iddio per la sua potenza, e a festeggiarlo col suono di ogni specie di stromenti. Certo questo era un Canto per il Tempio nel servizio del culto, nel quale venivano usati stromenti di più specie, e il trovarlo fra i cinque ultimi Canti che incominciano e finiscono colla parola *alleluia*, fa credere a molti dei moderni che appartenga all' età del secondo Tempio:

1. Alleluia.
Lodate Iddio nel suo Santuario,
lodatelo nel firmamento della sua forza.
2. Lodatelo per le sue prodezze,
lodatelo per la molta sua grandezza.
3. Lodatelo con suono di tuba,
lodatelo con nablio e arpa.
4. Lodatelo con cembalo e danza,
lodatelo con la cetra e con l'organo.
5. Lodatelo con sistri risuonanti,
lodatelo con sistri romorosi.
6. Ogni anima lodi Iddio.
Alleluia.

Così abbiamo compiutamente esposti tutti quei Salmi che sono, più propriamente di tutti gli altri, Inni di lode alla potenza e alla Provvidenza divina, risguardata sotto tutti quei varii aspetti, nei quali poteva presentarsi alla

mente degli antichi poeti del popolo ebreo. E se ad alcuno sembrasse che noi ci siamo troppo a lungo intorno ad essi trattenuti, risponderei che lo portava, in primo luogo, il fatto stesso che questa specie di Canti ne comprende numero maggiore che non quelle antecedentemente studiate. Sembrami poi che in una poesia eminentemente religiosa, o per meglio dire, nella quale l'idea religiosa è precipuo distintivo, non sarebbe stato conveniente dare di questa parte, ove il pensiero religioso più predomina, un concetto meno compiuto, se di qualche Salmo non mi fossi trattenuto a parlare, o non ne avessi data la traduzione: cosa però che inevitabilmente dovrà farsi per la poesia elegiaca, che nel seguente capitolo incominceremo ad esporre.

CAPITOLO XIII.

Della poesia elegiaca e di preghiera. — Elegie per i defunti. — Elegie di David per Saul e Gionata (*2 Samuel*, I, 19-27), e per Abner (*Ivi*, III, 33, 34). — Salmi di David per le persecuzioni del re Saul.

Abbiamo unito sotto una medesima specie le Elegie e i Canti di preghiera, in prima, perchè di loro stessa indole vi appartengono. Imperocchè chi prega non per lodare un essere supremo, ma per implorare o grazia o perdono, o salvezza o liberazione da qualche sciagura, o concessione di qualche benefizio, ha certo l'animo atteggiato al dolore, e non può fare a meno di esprimersi con parole di lamento, e per far conoscere meglio ciò che gli manca, e anche per un impulso naturale che spinge chi prega a dipingere compassionevole il proprio stato. Così vediamo il più celebre poeta elegiaco della

letteratura classica, quando era esiliato nella inospitale Tomi, mescere spesso la preghiera al lamento nel dipingere la sua disperata condizione. E preghiera è in gran parte la seconda Elegìa del libro primo dei *Tristi,* ove implora l'aiuto degli Dei, perchè lo salvino da una fiera tempesta: preghiera quella lunghissima che costituisce da sè sola il secondo libro, e colla quale implora la clemenza di Augusto a concedergli, se non il ritorno a Roma, almeno più benigno luogo di esilio; preghiera alcuna del libro terzo, dove si raccomanda al favore e alla intercessione di uno od altro dei pochi amici rimastigli fedeli. In secondo luogo vi è anche una ragione speciale per unire insieme le Elegìe e le preghiere nella poesia del Vecchio Testamento.

Come ho già accennato, il lamento di un Ebreo di quegli antichi tempi non suona mai come un grido di disperazione; ma al lamento va sempre unita la speranza, per quanto lontana, che Dio tornerà ad aver compassione di chi è afflitto, e però anche l'uomo più addolorato prega, perchè la sua sorte si cangi; anche il popolo, o chi parla per esso, eziandio nei tempi di maggior calamità, implora una redenzione, ed ha fiducia di, quando che sia, conseguirla. Ma se per queste ragioni ci è sembrato di unire le Elegìe e i Canti di preghiera, non resta però che non dobbiamo anche queste distinguere in varie specie.

1° In prima è naturale che le più antiche Elegìe, e forse brevissime, siano state cantate per la morte degli individui cari alla famiglia, o al popolo, giacchè l'uso delle funebri pompe è antichissimo presso tutti i popoli, e lo troviamo anche presso il popolo ebreo fino dal tempo dei primi patriarchi. Abramo fa lutto per Sara.[1] Un pomposo funerale è fatto al patriarca Giacobbe non

[1] *Genesi*, XXIII, 2.

solo dalla sua famiglia, ma anche dai maggiorenti dell'Egitto,[1] e tutti sanno quanto presso il popolo egiziano avessero importanza le funebri pompe. Durante poi gli aggiramenti nel deserto fanno gl' Israeliti un lutto di trenta giorni per la morte di Aaron,[2] uno eguale per la morte di Moisè;[3] e siccome abbiamo già veduto che brevi poesie liriche si cantavano fino dai più remoti tempi, è da supporre che in siffatti funerali fossero cantati più o meno lunghi lamenti, dei quali però non ci resta alcuna reliquia. E anche le parole di David alla morte di suo figlio Absalone: « Figlio mio Absalone! Absalone figlio mio, figlio mio! »[4] e quelle dell' anonimo profeta per la morte di un suo compagno: « Oh, mio fratello! »[5] sono da reputarsi naturali esclamazioni di dolore, non Elegìe, nè anche brevissime.

Forse una breve Elegìa, o frammento di essa, è quella conservataci presso il profeta Geremia, quando dice che alla morte del re Gioachim non si dovesse far lutto nè dire per lui: « Oh! mio fratello, e oh! mie sorelle, oh! signore, oh! la gloria. »[6] Sappiamo ad ogni modo che una volta all'anno le giovani ebree piangevano per quattro giorni la morte dell' infelice figlia di Jefte, caso veramente da ispirare la più commovente Elegìa.[7] Sappiamo da un altro passo dello stesso profeta Geremia che era uso fare Elegìe per i morti, là dove dice: « Non piangete per chi muore, e non fate lutto per quello, piangete per chi va, e non tornerà più a vedere la terra della sua na-

[1] *Genesi*, L, 7-11.
[2] *Numeri*, XX, 29.
[3] *Deuteronomio*, XXXIV, 8.
[4] *2 Samuel*, XIX, 5.
[5] *1 Re*, XIII, 30.
[6] Geremia, XXII, 18.
[7] *Giudici*, XI, 40.

scita. »[1] Sappiamo che esistevano anche presso gli Ebrei donne, che avevano per professione di piangere e dire Elegìe nei casi disgraziati e più specialmente nelle morti, e venivano chiamate appunto *Meqonenoth* (*Recitatrici di Elegìe*).[2] Sappiamo finalmente che lo stesso profeta Geremia proferì un Canto elegiaco per la morte del re Josia, e ne proferirono ancora gli altri poeti e le poetesse del tempo, e che queste Elegìe si conservavano scritte insieme con altre.[3] La qual cosa dimostra che al tempo del compilatore dei libri delle *Cronache* esisteva presso gli Ebrei una raccolta di poesie elegiache, la quale per noi andò perduta. Imperocchè non può credersi che sotto il nome di *Qinoth* (*Elegìe*) s' intendano qui i *Treni* per la distruzione di Gerusalemme, nè che il Canto elegiaco per la morte del re Josia sia, come hanno voluto alcuni, il terzo capitolo di essi *Treni*. Dimodochè delle Elegìe per la morte di celebri persone non ci restano che le due proferite da David: una per la morte di Saul e di Gionata; l'altra, molto più breve e infinitamente inferiore per ogni riguardo, per la morte del capitano Abner.

Fra tutti i primi abitatori della Palestina che gli Ebrei non erano riesciti nè a cacciare nè a intieramente sottomettere, la piccola gente dei Filistei, ristretta in angusta striscia di terra lungo le coste del Mediterraneo, fu sempre oltre ogni dire infesta ai nuovi conquistatori, e per tutto il regno di Saul non cessò di esser sempre in armi.

Nella guerra poi che fu decisa colla battaglia di Gelboè, Saul e tre dei suoi figli morirono, questi per mano dei nemici, e quegli ucciso da sè stesso, non ve-

[1] XXII, 10.
[2] Geremia, IX, 16.
[3] *2 Cronache*, XXXV, 25.

dendo altro mezzo per non cadere in mano dei nemici.[1] Questa sconfitta fu una grave sciagura, perchè portò la perdita di più città, e ci vollero non pochi anni del forte regno di David per riacquistare sopra i Filistei la perduta supremazia. David però si trovava in tal modo liberato dal suo fiero nemico, che dopo l'uccisione di Golia non aveva mai cessato, se non per brevi tratti, dal perseguitarlo, che ne aveva insidiato in più modi la vita, e lo aveva costretto a errare fuggiasco e ramingo fuori della sua casa, e fuori della sua patria. Ma per quanto l'ambizione di regno potesse nell'animo di David, non ostante che la morte di Saul e dei più valorosi suoi figli gli aprisse la via a salire al trono, tacque in lui nel momento della nazionale sventura ogni sentimento di utile personale, e, memore che Saul era stato il suo re, e il figlio di lui Gionata il suo fedelissimo amico, che aveva sfidato, per non tradire l'amicizia, il fiero risentimento del padre, lasciò sgorgare dal suo cuore uno dei più poetici e appassionati Carmi che mai possano leggersi in morte di persone stimate e care e degne dell'universale compianto.

Questa Elegia ci è conservata nel primo capitolo del *2 Samuel*, dai versi 19 a 27:

19. La gloria, Israele, sulle tue alture è uccisa,
come caddero i prodi!
20. Non lo narrate in Gat,
non lo annunziate nelle piazze di Ascalon,[2]
chè non si rallegrino le figlie dei Filistei,
chè non giubilino le figlie degli incirconcisi.
21. O monti di Gelboè,
nè rugiada nè pioggia sopra di voi,

[1] *1 Samuel*, XXXI.
[2] Gat e Ascalon erano due città dei Filistei.

nè siate campi da offerte: [1]
perchè colà fu rigettato lo scudo dei prodi,
lo scudo di Saul quasi non unto coll' olio.
22. Dal sangue degli uccisi, dal grasso dei prodi
l' arco di Gionata non si ritraeva indietro,
nè la spada di Saul ritornava a vuoto.
23. Saul e Gionata
amabili e cari nella loro vita,
e nella loro morte non furon divisi,
più delle aquile eran destri, più di leoni forti.
24. O figlie d' Israele, per Saul piangete,
che vi faceva vestire lo scarlatto con piacere,
che faceva porre ornamento d' oro sulle vostre vesti. [2]
25. Come caddero i prodi
in mezzo alla pugna!
Gionata nelle tue alture è ucciso.
26. Sono in angustia per te, o mio fratello Gionata,
molto mi fosti caro,
era prodigioso il tuo amore per me,
più che l' amore di donna.
27. Come caddero i prodi,
e andaron perdute le armi di guerra.

In questo Canto tutto pieno di così forte affetto è da osservare ancora che non apparisce l' idea religiosa, ma rimane tutto ispirato a un profondo sentimento nazionale per deplorare quella che era sciagura della patria, e anche al tenero affetto dell' amico che piange l' amico così presto estinto: e non avessimo di David altro che questa sola Elegia, questa sola basterebbe a riporlo fra i più nobili poeti.

Le poche parole poi da lui dette, quando il capitano

[1] Le sacre offerte si toglievano dai campi più fertili; questa imprecazione dunque è per dire che i campi di Gelboè non fossero più rinomati per fertilità.

[2] Intendi: colle spoglie tolte in guerra ai nemici.

Abner morì ucciso proditoriamente dall'altro capitano Joab a ciò condotto, in parte per vendicare la morte di un fratello, e in parte ancora per invidia non gli togliesse il primo posto nella nuova corte militare, si riportano qui soltanto, perchè in tanta scarsezza di tale specie di bibliche Elegie è bene far tesoro di tutto, ma non hanno in sè stesse nulla di notevole:[1]

> Come muore un vile sarà morto Abner?
> Le tue mani non furono legate,
> nè i tuoi piedi furono avvicinati ai ceppi:
> come si cade dinanzi gente iniqua, tu cadesti.

2° Nella numerosa raccolta dei *Salmi* non ci sono state conservate Elegie funebri, ma molte Preghiere e Lamentazioni di altro genere, le quali si possono distinguere in due specie, o pei casi di qualche persona, o in generale per le vicende del popolo ebreo. E la persona, o si lamenta del proprio infortunio e ne chiede salvezza, o si rammarica e si pente dei proprii peccati e ne chiede perdono, o domanda la punizione e la vendetta di coloro che la perseguitano, che dal poeta in questo caso sono rappresentati non solo come i nemici proprii, ma anche come i nemici del Signore, reprobi ed empi. Abbiamo un gran numero di queste preghiere intitolate da David, altre dai figli di Core, da Eman, e da Asaf alcune poche ancora anonime. E senza essere così intemperante nelle conclusioni negative come molti dei moderni critici, è certo però che non tutte le preghiere intitolate da David si possono a lui attribuire; ma alcune sono da riferirsi ad altre età. Riponiamo in prima fra queste il Salmo XXII, perchè i versi 5 e 6 dicendo a Dio:

[1] *2 Samuel*, III, 33, 34.

In te fidarono i nostri padri,
fidarono e li liberasti,
a te esclamarono e furono scampati,
in te fidarono, non furono confusi;

accennano a una calamitosa condizione del popolo ebreo messa di fronte a un passato più felice, la quale non ha spiegazione possibile nei tempi del regno davidico. Ma molto più ci consigliano a non tenere possibile che questo Salmo sia stato cantato da David, le parole dei versi 7 e 8:

E io son verme e non uomo,
vergogna della gente e disprezzato dal popolo.
Tutti quelli che mi vedono si fanno beffe di me,
protendono il labbro, scuotono il capo.

E quando mai David, nè prima nè dopo di salire al trono, si trovò in condizione da potersi esprimere in tal modo? Fu temuto egli e anche odiato dai suoi nemici, ma non mai disprezzato nè fatto segni a dileggi. Nè per quanto grande fosse in lui il sentimento religioso da ispirargli come in altri Salmi umiltà e contrizione dinanzi a Dio, non era poi tale quel Re guerriero da dirsi *verme* a confronto degli altri uomini. Nè possono essere di David il Salmo LI nè il LXIX, perchè si prega in quello al verso 20 che Dio benefichi Sion, e fabbrichi le mura di Gerusalemme, e in questo al verso 36 si predice come fausto augurio che Dio salverà Sion e fabbricherà le città di Giuda, che torneranno ad essere abitate dai servi e dagli amici del Signore. Per il Salmo LI poi, oltre la ragione allegata per negare che sia di David, è da osservarsi ancora che se fosse, come vuole il titolo, una preghiera ad implorare perdono per il fatto di Betsabea, non avrebbe potuto dire, come abbiamo nel verso 6: « A te solo peccai. » Chi ha commesso un omicidio e un adulte-

rio non può dire di aver peccato soltanto verso Dio: certo non sono questi i peccati che nemmeno i Talmudisti riporrebbero fra quelli dell' uomo verso il suo Creatore, ma fra quelli dell'uomo verso l'altr'uomo. Questi due Canti adunque evidentemente non possono appartenere a età anteriore all'esilio di Babilonia. Ma fuori di questi tre Salmi e forse ancora del CIX, che per la sua analogìa al LXIX sembra dello stesso autore,[1] io non credo che fra i Salmi di preghiera attribuiti a David ci siano ragioni concludenti per poter negare l'autenticità anche di altri titoli. Nella quale opinione potremo anche essere confermati, se pensiamo che David si trovò molto spesso nella sua vita in condizioni tali, che il lamento e la preghiera dovevano molto naturalmente elevarsi dal suo petto e sgorgare dal suo labbro. Durante la sua gioventù le persecuzioni sofferte da Saul, e poi salito sul trono, le diverse sommosse che lo posero più di una volta in pericolo, e i peccati da lui commessi non ostante la sua pietà, e più di tutti il fatto di Betsabea, non potevano fare a meno di condurlo ripetute volte a impetrare da Dio soccorso, salvezza, vendetta, e anche misericordia e perdono. Perciò non deve fare meraviglia, se crediamo di poter attribuire a David trentasei Salmi di preghiera fra quelli intitolati col suo nome, e anche uno (il X) fra quelli anonimi. Fra le preghiere poi non per sè stesso, ma per tutto il popolo ebreo, abbiamo un solo Salmo intitolato da David, e anche di questo crediamo poter difendere l'autenticità, come a suo luogo sarà dimostrato.

Incominciando ora dalle preghiere fatte da David come singolo individuo, si trova che hanno avuto origine da tre cause diverse: 1ª Dalle persecuzioni sofferte da Saul, e queste sono in maggior numero, perchè quelle

[1] Cf. *Messia secondo gli Ebrei*, pag. 70.

persecuzioni durarono lungo tempo, e perchè avvennero nella gioventù del poeta, quando è più naturale che l'animo sia portato a dare sfogo ai proprii dolori.[1] 2ª Dalla ribellione di suo figlio Absalone, e anche da quella del beniaminita *Sheba'*, figlio di *Bichrì*, avvenuta poco tempo dopo. E queste due specie non sempre sono talmente distinte che possano con certezza disporsi i *Salmi* o nell' una o nell' altra. Tanto è vero che alcuni Salmi, i quali per certi critici si riferiscono a Saul, per altri si riferiscono invece ad Absalone, e viceversa; ma dobbiamo molte volte contentarci di criterii probabili, se non certi. Si riferiscono certo alle ribellioni o di Absalone o del beniaminita *Sheba'* quei Salmi, in cui David ci apparisce già come re incoronato, perchè così egli non si sarebbe chiamato, vivente Saul. Ma questi Salmi son pochi: perciò in generale possiamo tenere si riferiscano alle persecuzioni di Saul quelli che appaiono scritti nella gioventù del poeta, dove il linguaggio contro i suoi nemici è più fiero, e dove parla di menzogne e di calunnie macchinate contro di lui dai cortigiani del re. In quelli invece riferibili ad Absalone il poeta prega piuttosto per la sua salvezza che per la rovina dei nemici, quantunque anche in questi talvolta non può fare a meno d' imprecare ogni male, se non contro suo figlio che avrebbe voluto salvo, almeno contro i seguaci di lui, che egli chiama più volte iniqui traditori.[2] Quelli poi che paiono scritti non nella gioventù del re David, e che si esprimono con troppa fierezza, io crederei riferibili alla ribellione del già nomi-

[1] Si comprendono, a mio avviso, in questa specie i seguenti Salmi: VII, X, XI, XIII, XVI, XVII, XXIII, XXVI, XXVII, LII, LIV, LVI, LVII, LIX, LXII, LXIV, LXXXVI, CXL, CXLI, CXLII, CXLIII. E come appendice anche il CXXXI.

[2] Tengo Salmi di questa specie i seguenti: III, IV, V, XII, XXXV, LIV, LXI, LXIII.

nato *Sheba'*.[1] Una terza specie finalmente di preghiere individuali di David è quella dei Salmi che implorano il perdono dei peccati, e promettono ravvedimento e penitenza, o perchè sentiva la coscienza rimordergli per i peccati da lui commessi, o perchè colpito da qualche malattia la credeva punizione inflittagli dalla divina giustizia.[2]

Non sarebbe però più possibile continuare nel metodo seguìto fino a questo punto, e dare analisi e traduzione intera di tutti questi Salmi elegiaci, come è stato fatto per le altre specie, perchè questa è troppo più delle altre copiosa, con ripetizione anche troppo monotona degli stessi concetti, e talvolta anche delle stesse espressioni. Onde sceglieremo a tradurre quelli che, a parer nostro, sono più opportuni a dare un adeguato concetto di questa parte della poesia biblica, e degli altri ci staremo contenti di aver accennato a quale età sono, secondo noi, da riferirsi.

Incominciando adunque da quei Salmi, che crediamo concernere le persecuzioni che David ebbe a soffrire per parte di Saul, ci si presenta primo il Salmo VII, che in questa specie pongono anche il Rosenmüller, l'Hitzig, l'Ewald, il Bunsen, l'Hupfeld e il Meier. Nel titolo stesso si dice che fu cantato da David per ciò che riguarda *Cush Benjaminita*. Ed è, a nostro avviso, la più probabile fra tutte le interpretazioni quella dell'Aben Ezra, seguìto dai più dei critici moderni, che questo *Cush* fosse uno dei partigiani più fieri di Saul, ma a noi sconosciuto nei documenti storici che ci furono conservati. Cosa che non deve maravigliare, quando sappiamo, del resto, quanto manchevole ci sia giunta tutta la storia dei Re d' Israele, essendosene perduti i libri che più distesamente la trattavano. Le altre interpretazioni che vorrebbero sotto il

[1] *Salmi*, XXVIII e XXXI.
[2] *Salmi*, VI, XXV, XXXVIII, XXXIX, XLI.

nome di *Cush* vedere rappresentato o lo stesso re *Saul* o quel *Shim'î* che insultò così fieramente il re David nella sua fuga durante la ribellione di Absalone,[1] non dànno ragioni nè grammaticalmente nè logicamente accettabili, perchè a uno di questi due nemici di David fosse posto quel nome; oltrechè la energia delle espressioni fa credere che questo Salmo sia stato scritto nella gioventù del poeta. Si può poi dividere, come il De Wette, in quattro strofe: la prima di cinque versi, le altre di quattro.

Nella prima strofa il poeta prega Dio di salvarlo dai suoi persecutori, attestando la sua innocenza, e aggiungendo che, se egli ha tradito i suoi amici, sia pure vinto e oppresso dai suoi avversarii:

2. O Eterno mio Dio, in te confido,
   salvami da tutti i miei persecutori, e liberami;
3. acciocchè non laceri come un leone la mia persona,
   facendomi a pezzi, e senza chi mi liberi.
4. O Eterno mio Dio, se ho fatto questo,
   se vi è iniquità nelle mie mani,
5. se ho reso male a chi è in pace con me,
   mentre ho salvato chi mi è avversario per nulla,[2]
6. persegua il nemico l'anima mia,
   e la raggiunga, e calpesti a terra la mia vita,
   e la mia gloria faccia stare nella polvere.

Ma sicuro della propria innocenza, il poeta nella seconda strofa invoca Dio che sorga a punire i suoi nemici, e a giudicarlo, secondo la sua rettitudine:

7. Sorgi, o Eterno, nel tuo furore,
   innàlzati contro le vie dei miei nemici,
   e dèstati per me: tu hai comandato la giustizia.

[1] *2 Samuel*, XVI, 5-8.

[2] Nella traduzione di questo disputato emistichio seguo l'opinione del Qimhì, dell'Aben Ezra, dell'Ewald, dell'Hupfeld e del Bunsen.

8. E una riunione di genti ti circonda,
e sopra di quella ritorna all' alto.
9. L' Eterno giudicherà i popoli:
fammi giustizia, o Eterno,
come la mia equità e la mia rettitudine in me.
10. Termini la malvagità dei cattivi,
e stabilisci il giusto.
Tu che esamini i cuori e le reni,
Iddio giusto.

Nella terza strofa il poeta esprime di nuovo la sua fiducia in Dio, perchè salva i buoni, ma si adira contro i reprobi, e li punisce:

11. Il mio scudo è in Dio,
che salva i retti di cuore.
12. Iddio fa giustizia al giusto,
ma Dio si adira ogni giorno.
13. Certo tornerà ad aguzzare la sua spada,
distende il suo arco, e lo dirizza.
14. E contro di lui prepara armi di morte,
rende le sue freccie ardenti.

Finalmente nella quarta strofa impreca il poeta contro la malvagità e il malvagio, augurandogli quel male che medita contro altri, e conclude col dire che allora loderà il nome di Dio:

15. Ecco egli concepisce iniquità,
è gravido d' affanno, e partorisce falsità.
16. Una fossa ha scavato ed affondato,
e cadrà nella fossa che ha fatto.
17. Ritorni il suo affanno sul suo capo,
e sulla sua cervice scenda la sua violenza.
18. Loderò l' Eterno come la sua giustizia,
e inneggerò al nome dell' Eterno altissimo.

Il Salmo X dobbiamo qui tradurre per compiere la dimostrazione data altrove, che non è da tenersi tutto un componimento col Salmo IX esposto fra i Canti di rendimento di grazie.[1] Col Rosenmüller io credo davidico questo Salmo e scritto per le persecuzioni di Saul, mentre i più degli altri critici moderni tengono questo e il Salmo IX di età più recente che quella di David. Ad ogni modo, dandone qui la traduzione, il lettore potrà persuadersi da sè stesso, che è un componimento compiuto in sè, e non continuazione e fine del Salmo IX, tanto più che quello è un vero rendimento di grazie, e questo una preghiera di chi si trova in disgraziata condizione. Si può dividere in cinque strofe, di cui la prima e l'ultima hanno tre versi, le altre, quattro. La prima è una invocazione a Dio contro l'empio; la seconda dipinge l'indole dell'empio, e ne espone i rei pensieri; la terza narra le malvagie opere dell'empio contro i poveri e gli umili; la quarta è una invocazione a Dio in aiuto degli oppressi; la quinta finalmente esprime la fiducia nel soccorso divino:

1. Perchè, o Eterno, ti arresti da lungi,
   ti nascondi nei tempi d'angustia?
2. Per l'alterezza dell'empio arde il povero,
   saranno presi nelle astuzie che pensano.
3. Chè l'empio si vanta del desiderio dell'animo suo,
   e ruba, bestemmia, dispregia l'Eterno.

4. L'empio nell'altiero suo sdegno nulla cura:
   non v'è Iddio, sono tutti i suoi pensieri.
5. Prosperano le sue vie in ogni tempo,
   in alto sono le tue giustizie lungi da lui,
   e disprezza tutti i suoi nemici.

[1] Vedi sopra, pag. 96 e seg.

6. Dice nel suo cuore: non vacillerò,
di secolo in secolo non avrò male.
7. Di esecrazione la sua bocca è piena, d'inganni e frodi,
sotto la sua lingua affanno e iniquità.

8. Sta in agguato nei castelli,
nei luoghi nascosti uccide l'innocente,
i suoi occhi guardano contro il debole.
9. Insidia in occulto come un leone nella sua tana,
insidia per rapire il misero,
rapisce il misero, traendolo nella sua rete.
10. Se ne sta quatto e rannicchiato,
e cadono in suo potere i deboli.
11. Dice nel suo cuore: Iddio dimentica,
nasconde il suo volto, non vede in eterno.

12. Sorgi, o Eterno Dio, alza la tua mano,
non dimenticare i miseri.
13. Perchè l'empio dispregia Dio,
dice nel suo cuore, che tu non hai cura?
14. Tu vedi, tu guardi l'affanno e lo sdegno,
per porli in tua mano:
a te si abbandona il debole,
dell'orfano tu sei l'aiuto.
15. Spezza il braccio dell'empio,
e il cattivo cerchi la sua empietà, e non la trovi.

16. L'Eterno è Re in eterno,
si disperdono le genti dalla sua terra.
17. Il desiderio degli umili ascolti, o Eterno,
confermi il loro cuore, ascolti coi tuoi orecchi,
18. per far giustizia all'orfano e al misero,
acciocchè non si continui più a cacciar l'uomo dalla terra.

Il Salmo XI è tenuto di David dalla maggior parte degl' interpreti, e il Rosenmüller e l' Ewald lo riferiscono alle persecuzioni di Saul; il Rudinger, l' Hengstenberg e il Delitzsch alla ribellione di Absalone; l'Hitzig alle guerre

coi Filistei. Noi consentiamo più volentieri coi primi, se guendo quei probabili criterii che abbiamo stabiliti pe distinguere gli uni dagli altri questi Salmi davidici. Nè tro viamo alcuna ragione per negare come altri l' autenticità del titolo e farlo col Paulus del tempo del re Ezechia, c col De Wette del tempo delle straniere invasioni, come lamento e preghiera di qualche pio Israelita. Ma parm che tutte le espressioni di questo Canto bene si conven gano a David, quando fuggiva dall'uno all' altro luogo pe salvarsi dalle persecuzioni di Saul. Il Canto si divide natu ralmente in due parti. Nella prima, di tre versi, il poeta riporta il consiglio disperato che gli dànno amici di poca fede, come non restasse al giusto alcuno scampo dalle persecuzioni degli empi. Nella seconda, di quattro versi il poeta risponde coll' esprimere la fiducia nella Provvi denza divina, e s' impreca contro i malvagi:

1. Nell'Eterno confido:
come direte all'anima mia:
fuggite al vostro monte come uccello?
2. Chè ecco gli empi hanno drizzato l'arco,
hanno posto le loro freccie sulla corda,
per tirare nella tenebra ai retti di cuore.
3. Quando i fondamenti sono rovinati,
il giusto che cosa fa?
4. L'Eterno è nel suo Tempio santo,
l'Eterno nel cielo ha il suo trono,
i suoi occhi vedono,
le sue palpebre guardano i figli dell'uomo.
5. L'Eterno esamina il giusto,
e l'anima sua odia l'empio e chi ama la violenza.
6. Fa piovere sugli empi fulmini,
fuoco, zolfo, e vento procelloso
è la parte del loro calice.
7. Perchè è giusto l'Eterno, giustizie ama,
il retto vedrà la sua presenza.

Passando sopra i Salmi XIII, XVI, XVII, che anche da molti critici moderni sono tenuti davidici, e per le persecuzioni di Saul,[1] ci fermeremo al XXIII, che è bellissima preghiera per implorare il vitto quotidiano, ed espressa in frasi che nella loro semplicità sono di soavissima poesia. Non sembra però di uomo che si trovasse privo del necessario, ma piuttosto di chi per il momento n'era fornito, e pregando di mai non esserne mancante, esprime la fiducia che Dio sempre glielo concederà. Ma non posso credere col Rudinger, col Michaelis, col Rosenmüller e col Bunsen che questo Salmo sia stato scritto da David, quando già era re, come ringraziamento a Dio del suo benessere e della sua felicità. Un re non prega per il vitto; mentre invece sappiamo, come già abbiamo veduto,[2] che David nella sua vita fuggiasca e raminga a causa delle persecuzioni di Saul penuriò qualche volta del necessario, e parmi molto naturale supporre che in alcuna di queste congiunture David abbia cantato questo Salmo, dopo avere ottenuto ciò che gli mancava, pregando di non esserne più privo nè anche per l'avvenire:[3]

1. L'Eterno è il mio pastore, non penurierò.
2. In prati di erba mi fa giacere,
   sopra acque di riposo mi conduce.
3. Ristora l'anima mia,
   mi guida in sentieri di giustizia per amore del suo nome.

[1] Vedi Rosenmüller e De Wette, nelle introduzioni a questi Salmi.

[2] Vedi sopra, pag. 158 e seg.

[3] Fra i critici che non tengono questo Salmo come davidico, l'Ewald lo fa poco posteriore all'età di David, l'Hitzig lo attribuisce a Geremia, e l'Olshausen ai tempi dei Maccabei. Il De Wette è d'opinione che nulla nel contenuto del Salmo possa indurre ad accettare o negare l'autenticità del titolo.

4. Ancorchè io vada nella valle della tenebra mortale,
non temerò il male, chè tu sei con me,
la tua verga e il tuo sostegno essi mi consolano.
5. Prepari dinanzi a me la mensa di contro ai miei nemici
hai unto coll'olio il mio capo: [1] la mia tazza è copiosa.
6. Certo il bene e la grazia mi seguiranno tutti i giorni della
mia vita,
e starò nella casa dell'Eterno lunghissimo tempo.

Il Salmo LIX [2] fu, secondo l'indicazione del titolo scritto per l'insidia tesa da Saul a David, quando mandò di nottetempo guardie a sorvegliarne la casa, per prenderlo ed ucciderlo, ma fu salvato per il premuroso e cauto affetto di sua moglie Micol. [3] Il verso 4, che parla chiaramente d'insidie tese alla sua vita, sta a confermare l'autenticità del titolo, accettata fra gli altri anche dal Rosenmüller, dal Delitzsch e dal Bunsen. Altri, fondandosi su poco valevoli ragioni, negano ogni relazione fra il titolo e il contenuto del Salmo; e il De Wette lo crede un Canto elegiaco posteriore all'esilio, l'Hitzig e l'Ewald di un re assediato da potenti nemici, che ad avviso del primo sarebbe Ezechia, ad opinione del secondo sarebbe più probabilmente Josia nell'invasione degli Sciti: quantunque il determinare chi sia proprio questo re assediato rimanga incerto. Il Koster e il Maurer lo attribuiscono a

[1] Potrebbe alcuno voler trovare in questa frase un'allusione alla consacrazione come re, e trarne quindi argomento che già David regnasse. Ma si dimenticherebbe che si racconta David essere stato unto da Samuele coll'olio sacro molto tempo prima che salisse al trono. (Vedi *1 Samuel*, XVI, 13.)

[2] Per i Salmi XXVI, XXVII, LII, LIV, LVI, LVII, che qui non si espongono nè si traducono, vedi Rosenmüller (1ª ediz.), alla cui opinione io del tutto mi conformo per crederli davidici, e per accettare l'autenticità dei titoli. Altri critici li riportano a tempi posteriori a quelli di David. (Vedi De Vette e Ewald.)

[3] Cf. *1 Samuel*, XIX, 11–18.

Nehemia per le guerre e gl'inganni tesi contro lui e il suo popolo dai confinanti nemici, e finalmente lo stesso Hitzig nella più recente interpretazione lo ha riferito ai tempi dei Maccabei. E queste opinioni si citano qui come altrove per indicare le incertezze di alcuni critici troppo scettici nel negare, e troppo arditi dall' altro lato a fabbricare nuove ipotesi. Mentre, quando si tratta di Canti che sono in sè stessi così poco determinati, non resta per una critica che voglia essere giudiziosa e non fantastica, se non che accettare le opinioni tradizionali, quando nessuna concludente obbiezione possa opporsi, o rimanere a conclusioni presentate soltanto come probabili. Questo Salmo LIX adunque, inteso come un lamento e una preghiera di David insidiato in casa sua dal suo re e suocero, non ha nulla nel suo contenuto che a tale fatto benissimo non si convenga. In quanto alla disposizione delle idee può bene dividersi in due parti, che terminano ognuna con due versi (il 10 e il 18) non identici, ma simili, se pure non è da supporsi che la lezione sia guasta. Nella prima parte si prega per l' aiuto contro i nemici, di cui si descrivono le insidie, si chiede la punizione, si dipinge la malvagità, e si esprime la fiducia in Dio. Nella seconda si esprime la speranza della caduta dei nemici, della loro punizione come esempio a tutti, e da ultimo anche la riconoscenza per l' aiuto che si spera di ottenere.

Ognuna poi delle due parti è divisa in due strofe distinte dalla parola musicale *Selah*, e da un verso, che quasi come ritornello serve di principio alla 3ª e alla 4ª strofa:

2. Liberami dai miei nemici, o mio Dio,
   dai miei avversarii difendimi.
3. Liberami da operatori d'iniquità,
   e da gente sanguinaria salvami.
4. Perchè ecco insidiarono la mia vita,

si radunano fieri contro di me,
non per mia colpa nè per mio peccato, o Eterno.
5. Senza mio delitto corrono, e si preparano:
dèstati verso di me, e vedi.
6. E tu, o Eterno Dio degli eserciti,
Dio d'Israele,
dèstati per visitare tutte le genti,
non far grazia a nessuno degl' iniqui traditori.

7. Tornino la sera, latrino come cani,
e girino per la città.
8. Ecco oltraggiano colla loro bocca,
spade nelle loro labbra,
perchè: chi ascolta?
9. Ma tu, o Eterno, ti ridi di loro,
ti beffi di tutte le genti.
10. O mia [1] forza, a te io riguardo,
perchè Dio è la mia difesa.

11. Il mio Dio mi venga incontro con la sua grazia,
Dio pasca la mia vista nei miei avversarii.
12. Non gli uccidere, acciocchè il mio popolo non dimentichi:
cacciali con la tua forza, e fagli discendere,
tu nostro scudo, o Signore.
13. Il peccato della loro bocca è la parola delle loro labbra,
e siano presi per la loro superbia
e per l'esecrazione e per la menzogna che dicono.
14. Finiscili con ira, finiscili e non siano più,
e sappiano che Dio domina in Giacobbe
fino ai confini della terra.

15. Tornino la sera, latrino come cani,
e girino per la città.
16. Essi vagheranno per il cibo,
ma non saranno saziati, e passeranno la notte.
17. Ed io canterò la tua forza,
inneggerò la mattina la tua pietà,

[1] Seguo la lezione che ha il pronome di prima persona, come nel seguente verso il *Chethib* invece del *Qerì*.

perchè mi sei difesa
e rifugio nel giorno dell'angustia.
18. O mia forza, a te salmeggerò,
perchè Dio è mia difesa, Dio della mia pietà.

[1] Abbiamo poi un gruppo di quattro Salmi (CXL-CXLIII) intitolati anche questi da David, e uno solo fra essi, il CXLII, con una indicazione più precisa del tempo e della circostanza, dicendolo cantato quando si trovava nella grotta, e però si capisce chiaramente che sia da riferirsi alle persecuzioni di Saul, ma senza determinare se debba intendersi della rotta di Adullam, o di quella di Engaddi, giacchè in tutte due David fu ricoverato. [2] E tutti e quattro questi Salmi paiono riferirsi allo stesso genere di pericoli e circa agli stessi tempi, quantunque secondo i *LXX* e la *Vulgata* il Salmo CXLIII si riferirebbe piuttosto alla ribellione di Absalone che alle persecuzioni di Saul. Ma nel testo ebraico manca ogni indicazione di qualche fatto preciso, e le frasi del Salmo parlano così in generale di oppressione sofferta dai nemici, e mostrano soltanto la profonda afflizione di chi prega, che malamente si può determinare a quale occasione sia da riferirsi. Soltanto il trovarlo unito ad altri tre Salmi, che meglio si riferiscono alle persecuzioni di Saul, ci determina a riunirlo ad essi anche per l'argomento. Di questi quattro Canti però staremo contenti ad esporre e tradurre il CXLI, che crediamo poter riferire all'incontro di David con Saul nella grotta di Engaddi, quando quegli poteva prendere vendetta del suo persecutore, ed era eccitato dai suoi ad ucciderlo, ma generosamente non volle farlo. A ciò mi persuadono le parole del verso *4*, dove prega che il suo cuore non sia

[1] Anche per i Salmi LXII, LXIV, LXXXVI, vedi Rosenmüller, *1ª* ediz.

[2] Vedi *1 Samuel*, XXII, XXIV.

inclinato ad operare il male con uomini iniqui: ma questa è congiettura niente più che probabile. Del resto, anche questo Salmo come gli altri tre che insieme con esso qui studiamo, sono da altri critici riferiti a tempi posteriori a quelli di David. E lo stesso De Wette che riconosce doversi ascrivere fra i più antichi, non lo accetta come davidico. L' Ewald poi insieme col precedente e col seguente lo riferisce ai tempi del re Manasse, e il CXLIII annovera fra gli ultimi Canti dopo la riedificazione di Gerusalemme; e il Bunsen ripone tutti quattro questi Salmi fra i lamenti dei reduci da Babilonia per le persecuzioni da essi sofferte per parte dei popoli nemici. Ma noi non sappiamo, come in molti altri casi, trovare ragioni concludenti che ci costringano a negare che questi Salmi siano di David. Il CXLI può dividersi in tre strofe, la prima di quattro, e le altre due di tre versi. Nella prima il poeta prega Dio di tenerlo lontano dal parlare empiamente, e dall' operare male come i malvagi. La seconda è una invocazione al giudizio degli uomini retti, e una descrizione delle persecuzioni, di cui il poeta è vittima. La terza è propriamente la preghiera a Dio per essere salvato dagli agguati dei malvagi:

1. O Eterno, t'invoco, affrèttati a me,
   porgi orecchio alla mia voce, quando t'invoco.
2. Sorga la mia preghiera come un profumo innanzi a te,
   lo stendere delle mie mani come il presente della sera.
3. Poni, o Eterno, una guardia alla mia bocca,
   custodisci la porta delle mie labbra.
4. Non volgere il mio cuore a cose malvagie,
   per fare opere di empietà,
   con uomini iniqui,
   nè io gusti le loro soavi vivande.

5. Mi percuota il giusto, sarà una grazia;
   mi corregga, sarà olio al capo;

non lo ricuserà il mio capo, anche più volte,
ma la mia preghiera contro la loro malvagità. [1]
6. Furono precipitati dalla rupe i loro giudici,
e sentirono i miei detti che erano soavi.
7. Come si fende e si spacca la terra,
furono sparse le nostre ossa sull'orlo del sepolcro.

8. Ma a te, o Eterno mio Dio, i miei occhi,
in te fido, non spargere la mia vita.
9. Salvami dal laccio che mi tesero,
e dagli inciampi di coloro che fanno iniquità.
10. Cadano gli empi nelle loro reti,
nel medesimo tempo che io sopra vi passo.

E finalmente, come Canto di conclusione a questa parte della vita di David, crediamo poter porre qui il breve Salmo CXXXI, non tenuto davidico dalla maggior parte degl'interpreti moderni: ma può sembrar naturale che un uomo di profondo sentimento religioso, quale era David, liberato dai suoi nemici e giunto alla potenza reale, abbia dichiarato con questo Canto che egli non s'insuperbiva per il suo trionfo e per l'alto grado, a cui era giunto, ed anzi invitava il suo popolo Israele a fidare non in lui, ma soltanto in Dio. Siccome poi questo Salmo si trova fra i quindici intitolati di *Ma'aloth*, si può credere, come abbiamo avvertito anche per altri, che fosse quindi cantato dai reduci dall'esilio, perchè adattato, in ispecie per l'ultimo verso, anche alla loro condizione:

1. O Eterno, non s'innalzò il mio cuore,
e non si sollevarono i miei occhi,
nè ho seguito cose grandi e magnifiche più di me,

[1] Nella interpretazione di questo verso, tanto diversamente spiegato, ho seguìto l'opinione del Döderlein, approvata dal Rosenmüller, e seguìta anche dal Bunsen. Mi sembra più naturale

2. Anzi ho posto e acquetato l'anima mia,
come un poppante verso sua madre,
come un poppante è in me l'anima mia.
3. Speri Israele nell'Eterno
ora e sempre.

CAPITOLO XIV.

Salmi di preghiera ed elegiaci di David per le ribellioni avvenute contro il suo regno, per i peccati da lui commessi, e per le malattie da lui sofferte. — Altri Salmi di preghiera e di elegia di altri particolari individui.

1° I Canti di preghiera e di lamento di David per la ribellione di suo figlio Absalone e per quella di Sheba sono molto affini per indole a quelli ultimamente esposti, e già abbiamo detto quali probabili criterii possano guidarci a distinguere gli uni dagli altri. Paiono in prima riferirsi alla ribellione di Absalone i quattro Salmi III, IV, V e XII. Il primo in generale contro il fatto stesso della ribellione, gli altri tre piuttosto contro il tradimento dei cortigiani che lo avevano abbandonato per seguire il figlio ribelle, e particolarmente contro quel saggio Achitofel, di cui egli faceva prima gran conto, e che non può astenersi dal chiamare parlatore di menzogna e uomo ingannatore.

Il Salmo III indica nel suo stesso titolo di essere stato cantato da David nella sua fuga dinanzi ad Absalone suo figlio, e ne accettano l'autenticità il Rosenmüller, l'Ewald, il Bunsen, quantunque da altri impugnata. [1] È

per la chiarezza del senso, e quella che meglio mantenga la corrispondenza del parallelismo.

[1] Vedi De Wette, Hupfeld, Olshausen.

da notarsi soprattutto che in questo Salmo il poeta non prega per la rovina del suo nemico, perchè questi è suo figlio, che egli voleva salvo; ma chiede soltanto la propria salvezza, e si contenta di rammentare che Dio ha altre volte svergognato i suoi nemici, e resili impotenti a far male. Pare possa armonicamente dividersi in quattro piccole strofe di due versi, distinte, tranne la terza, dalla parola musicale *Selah:*

2. O Eterno, quanti sono i miei avversarii,
molti che si sollevano contro di me!
3. Molti dicono all'anima mia:
non ha salvezza in Dio.

4. Ma tu, o Eterno, scudo per me,
mia gloria, e innalzi il mio capo.
5. Colla mia voce l'Eterno invocherò,
e mi risponde dal suo santo Monte.

6. Mi coriço e dormo,
mi desto, perchè l'Eterno mi sostiene.
7. Non temerò di miriadi di genti,
che all'intorno si pongono contro di me.

8. Sorgi, o Eterno, salvami, o mio Dio,
che percuotesti tutti i miei nemici sulla guancia,
i denti degli empi hai spezzato.
9. Dell'Eterno è la salvezza,
sopra il tuo popolo la tua benedizione.

[1] Il Salmo V è giudicato dal Rudinger riferirsi agli stessi tempi e allo stesso fatto del precedente, e noi seguiamo questa opinione, quantunque da molti critici moderni non sia questo Canto creduto nemmeno davidico. [2] Ma il parlarsi in tutto il Salmo di gente menzognera e

[1] Per il Salmo IV, vedi Rosenmüller, Ewald e Bunsen.
[2] Vedi De Wette, Hitzig, Ewald e Bunsen.

traditrice fa credere con qualche probabilità che si accenni ai seguaci di Absalone, i quali avevano tradito il loro Re, e nulla poi si contiene in questo Canto che non possa convenire ai tempi davidici.[1] Anche questo Salmo ci presenta un' armonica divisione in tre strofe, di quattro versi ognuna. La prima è una preghiera a Dio, perchè lo ascolti, giacchè egli è in continua orazione, nè il Signore può favorire l' empio. La seconda riprende questo stesso pensiero, augurando la distruzione degli iniqui menzogneri, e implorando per sè l' aiuto divino che lo guidi nella rettitudine. Nella terza poi si descrive la malvagità del traditore, di cui si prega la rovina insieme col trionfo del giusto:

2. Ai miei detti porgi orecchio, o Eterno,
intendi la mia meditazione.
3. Odi la voce del mio grido, o mio Re, mio Dio,
chè a te faccio orazione.
4. O Eterno, la mattina senti la mia voce,
la mattina mi rivolgo a te, e aspetto.
5. Perchè non sei tu Dio che gradisci l' empietà,
non dimora appo te il male.

6. Non staranno gli stolti innanzi ai tuoi occhi,
tu odii tutti gli autori d'iniquità.
7. Disperderai quelli che parlano menzogna,
l' uomo sanguinario e ingannatore l'Eterno abborre.
8. Ma io per la grande tua grazia verrò nella tua casa,
mi umilierò al tuo santo Tempio nel tuo timore.
9. O Eterno, guidami nella tua giustizia per causa dei miei avversarii,
dirigi davanti di me le tue vie.

10. Chè nella sua bocca non v'è dirittura, il loro interno è iniquità,

[1] Per la parola *tempio* usata nel verso 8, già abbiamo detto altra volta come si debba intendere.

sepolcro aperto la loro gola,
colla loro lingua lusingano.
11. Pongli in desolazione, o Dio,
cadano dai loro consigli,
per le molte loro colpe precipitali,
chè si ribellarono contro di te.
12. E si rallegrano quelli che in te sperano,
in eterno giubileranno, e li difenderai,
e gioiranno in te gli amici del tuo nome.
13. Perchè tu benedici il giusto, o Eterno,
come di uno scudo lo circondi di favore.

Il Salmo XII, tenuto davidico dal Rudinger e dal Bunsen, e da riferirsi alla ribellione di Absalone, quantunque non sia tale da doversi qui tutto tradurre, è notevole per la espressione di desolato dolore con cui incomincia: « Salva, o Eterno, che son finiti i buoni, son cessati i fedeli, dai figli dell'uomo. » E quale più giusto lamento poteva aspettarsi dalla bocca di un Re, che vedevasi tradito dal figlio e da alcuni ancora di quelli fino allora creduti i più fidi consiglieri? Tutta la preghiera è diretta poi contro costoro che parlano con doppio cuore, e si fanno arme della loro lingua, come vediamo appunto essere stati i ribelli contro David. Eppure negano molti critici ancora per questo Salmo che possa essere davidico, e lo riportano a età assai più recente.[1]

Fermiamoci un poco più lungamente ai Salmi XXXV e LV, che prendiamo a studiare insieme per l'affinità del loro argomento, imperocchè scritti tutti e due, come bene opina il Rudinger, nella ribellione di Absalone, e più specialmente contro Achitofel, il cui abbandono più a David doleva, perchè fino a quel giorno lo aveva tenuto come uno dei migliori suoi amici. Il Rosenmüller e il Bunsen hanno questa opinione per il Salmo LV; ma in

[1] Vedi De Wette e Ewald.

quanto al XXXV, il primo lo tiene per davidico e per le persecuzioni di Saul, il secondo lo pone tra i Salmi da attribuirsi a Geremia. Altri critici poi, come il De Wette, l'Ewald, l'Hitzig, l'Olshausen, giudicano tutti e due questi Salmi scritti in più recente età, o nella invasione degli Sciti, o nei tempi maccabaici, o in generale in tempi calamitosi del popolo ebreo. Ma come in altri Canti, così nemmeno in questi si trovano espressioni che oltrepassino i tempi davidici. Fra questi due Salmi adunque che crediamo ispirati dallo stesso fatto e dalle medesime idee, perchè in tutti e due si lamenta come più doloroso il tradimento di quelli che il poeta aveva amati, il più bello, a nostro avviso, è il LV, che perciò preferiamo per tradurlo intiero. Ma anche del XXXV il seguente tratto, dove il poeta pone a riscontro quanto diversi siano i suoi portamenti da quelli di coloro che lo avevano tradito, merita di essere esposto. Dopo che nei primi dieci versi ha implorato l'aiuto divino, perchè il Signore con la sua potenza abbatta i nemici, nel verso 11 così prende a descrivere il loro tradimento:

11. Sorgono testimoni di violenza,
che ciò che non conosco mi domandano.
12. Mi pagano male per bene,
mettono inciampo alla mia persona.
13. Ma io nella loro infermità vestiva di cilicio,
affliggeva col digiuno la mia persona,
e la mia orazione si rivolgeva nel mio seno.
14. Come per un compagno o un fratello me ne andava,
come nel lutto di madre vestito a bruno e chino.
15. E nella mia caduta si rallegrarono e si adunarono,
si adunarono contro di me i malèdici ed io non lo sapeva:
mi squarciarono, e non si tacquero.
16. Con malvagi schernitori di adulazione
digrignano contro di me i loro denti.
17. O Signore, fino a quando vedrai?

redimi l'anima mia dalla loro rovina,
dai leoni la mia unica. [1]
18. Ti loderò in grande adunanza,
in popolo numeroso ti celebrerò.

Quindi sino alla fine del Canto si diffonde di nuovo n altre preghiere e supplicazioni per essere lui salvo e i suoi nemici confusi.

Il Salmo LV si divide in tre strofe, di cui la prima e la terza di otto versi, e la seconda di sette. La prima è una preghiera contro i nemici che opprimono il poeta, il quale desidera fuggire dalle loro violenze. La seconda è una descrizione della malvagità di quelli che lo hanno tradito, e una preghiera per la loro punizione. La terza è l'espressione della fiducia in Dio unita ad altra poetica descrizione del tradimento dei suoi nemici:

2. Porgi orecchio, o Dio, alla mia orazione,
e non ti nascondere alla mia preghiera.
3. Ascoltami, e rispondimi,
io vago nel mio lamento, e grido.
4. Per la voce del nemico, per l'oppressione dell'empio,
che gettano sopra di me iniquità,
e con furore mi odiano,
5. il mio cuore si duole dentro di me,
e spaventi di morte sopra di me caddero.
6. Timore e tremito viene in me,
e mi ricuopre il terrore.
7. E dico: chi mi desse le ali come la colomba!
volerei, e mi riposerei.
8. Ecco lontano mi partirei,
abiterei nel deserto,
9. affretterei la mia fuga
dal vento procelloso, dalla tempesta. [2]

[1] Così qui, come altrove, è chiamata l'*anima*.

[2] È da notarsi quanto sia bella e commovente tutta questa magine.

10. Distruggi, o Signore, dividi la loro lingua,
perchè ho veduto violenza e contesa nella città.
11. Giorno e notte girano per le sue mura,
e iniquità e affanno dentro di quella.
12. Malvagità dentro di essa,
nè si parte dalla sua piazza frode e inganno.
13. Perchè non il mio nemico m'ingiuria, e l'avrei sopportato;
non il mio avversario contro di me si fa grande,
e mi sarei riparato da lui.
14. Ma tu sei uomo mio eguale,
mio famigliare, mio conoscente,
15. che insieme dolcemente parlavamo segreti,
nella casa di Dio andavamo in mezzo alla turba. [1]
16. Li sorprenda la morte, scendano vivi alla fossa,
perchè le malvagità nelle loro dimore, dentro di loro.

17. Io Dio invocherò,
e l'Eterno mi salverà.
18. Sera e mattina e meriggio mi lamenterò e griderò,
ed egli ascolterà la mia voce.
19. Riscatta in pace l'anima mia dalla guerra contro di me,
perchè molti mi sono contro.
20. Ascolti l'Eterno e gli umilii,
e colui che regna da antico *umilii*
coloro che non fanno cangiamento, [2]
e non temono Iddio.
21. Ha steso [3] la sua mano contro a colui, col quale era in pace,
ha spergiurato il suo patto.

[1] Tutte queste circostanze possono convenire benissimo al consigliere Achitofel; ed è commoventissimo il modo, con cui David si lamenta di essere da lui tradito; ma alla fine del verso 16 non può fare a meno di manifestarsi anche fiero e crudele il desiderio della vendetta.

[2] Cioè: che perseverano nella loro malvagità.

[3] Qui torna a descrivere le malvagità di colui che lo ha tradito.

22. È liscia più del burro la sua bocca,
ed è guerra nel suo cuore:
sono molli le sue parole più dell'olio,
ma sono spade.
23. Abbandona all'Eterno la tua sorte,
ed egli ti manterrà,
non lascerà per sempre vacillare il giusto.
24. Ma tu, o Dio, falli scendere alla fossa profonda,
gli uomini sanguinarii e ingannatori non giungano alla metà dei loro giorni;
ma io fido in te.

Anche i Salmi LXI e LXIII sono da studiarsi uniti, perchè ispirati dalle medesime idee, in quanto non esprimono l'odio contro i nemici traditori, ma pregano piuttosto per la salvezza del poeta che era oppresso e fuggiasco, come vediamo nel principio dell'uno e dell'altro di questi due Salmi. Noi seguiamo l'opinione del Rosenmüller (1ª ediz.) che si riferiscano alla fuga di David dinanzi ad Absalone, e come abbiamo nel titolo del Salmo LXIII, quando si trovava di là dal Giordano nel deserto di Giuda, che a ragione, dice il Dathe, aveva maggiore estensione che comunemente non gli si attribuisce. Altri critici, secondo il solito, negano che le circostanze accennate in questi Salmi si possano riferire a David, perchè nella sua fuga dinanzi ad Absalone non avrebbe potuto dire, come nel verso 3 del Salmo LXI, che *invocava Dio dall'estremità della terra;* ma credono queste parole doversi indendere di un re esiliato, e però riconoscendo pure l'affinità di questi due Canti, negano che siano di David; e il De Vette è incerto a quale altro re riferirli, così pure l'Ewald, quantunque accenni come probabile il re Josia, e il Bunsen non esita a dichiararli del tempo dell'esilio babilonese. A noi sembra non esservi ragione da negare l'autenticità dei titoli che li fanno di David,

e siccome egli, parlando di sè in terza persona, si dà il titolo di *Re*, non possono in niun modo attribuirsi al tempo, in cui viveva Saul, e perciò è da credersi quasi con certezza che siano riferibili alla ribellione di Absalone. In tutti e due questi Salmi poi spira, a differenza degli altri scritti per la medesima occasione, maggiore fiducia nella vittoria, e il tono di tutta la poesia è meno addolorato, e però non sarei alieno dal supporre che fossero stati cantati dopo il ritorno di David dalla sua fuga, riportandosi col pensiero alle passate sofferenze ed angustie, oppure quando la ribellione non metteva più gran timore, quantunque non ancora del tutto domata. E per qualche cosa di speciale che ha la poesia di questi due Salmi tra quelli elegiaci davidici, per la tranquilla fiducia che esprimono nell'aiuto divino, per il pio desiderio comune a tutti e due di stare presso il Signore nel suo Santuario, è opportuno darne intera traduzione.

Il Salmo LXI si divide in tre strofe: la prima di due, la seconda e la terza di tre versi. Incomincia il poeta dall' invocare Dio, trovandosi fuggiasco lontano dalla sua sede (vv. 2-3). Ricorda quindi che il Signore gli è stato ricovero e difesa, e perciò esprime il desiderio di abitare nella sua tenda; giacchè Dio ascolta i suoi voti (vv. 4-6). Da ultimo prega che al Re sia concessa lunga vita, e gloria, e favore, perchè celebri il nome divino (vv. 7-9):

2. Ascolta, o Dio, il mio canto,
accetta la mia preghiera.
3. Dal confine della terra t'invoco, quando vien meno il mio cuore,
in rupe troppo alta per me guidami.

4. Perchè sei ricovero a me,
torre forte dinanzi al nemico.

5. Abiterò nel tuo padiglione per sempre,
mi ricovererò al riparo delle tue ale.
6. Perchè tu, o Dio, ascolti i miei voti,
dài possessione a quelli che temono il tuo nome.

7. Giorni sopra i giorni del Re aggiungerai,
i suoi anni siano come da secolo a secolo.
8. Risieda sempre innanzi a Dio,
ordina che la grazia e la verità lo conservino.
9. Così inneggerò al tuo nome per sempre,
per compiere i miei voti ogni giorno.

Il Salmo LXIII ha due parti: nella prima (vv. 2-7) il poeta esprime il suo ardente desiderio di ricercare e trovare Iddio, tanto più che si trova in luogo lontano dal Santuario e dalla santa città; nella seconda (vv. 8-12) fa conoscere quanta fiducia ha nel Signore per isperare nel suo trionfo sopra i suoi nemici, sicchè egli Re sarà pieno di gioia e di lode:

2. O Dio, mio Dio tu sei, ti ricercherò:
è assetata per te l'anima mia, si consuma per te la mia carne,
in terra secca e arida senz' acqua.
3. Così ti rimirassi nel Santuario,
per vedere la tua potenza e la tua gloria!
4. Chè è buona la tua grazia più della vita,
le mie labbra ti encomiano.
5. Certo ti benedirò nella mia vita,
al tuo nome stenderò le mie palme.
6. Come di cibo grasso e pingue si sazia l'anima mia,
e con labbra giubilanti la mia bocca loda.
7. Quando te rammento nel mio letto,
nelle veglie penso a te.

8. Perchè tu mi sei aiuto,
e all' ombra delle tue ale io giubilo.

9. Si è unita la mia anima dietro di te,
a te si attiene la mia destra.
10. Ed essi per la rovina cercano l'anima mia,
ma verranno nelle profondità della terra.
11. Li consegneranno in potere della spada,
saranno preda degli sciacalli.
12. E il Re si rallegrerà in Dio,
si loderà ognuno che giura in lui,
certo sarà chiusa la bocca di chi parla falso.

Il Salmo XXVIII e il XXXI giudichiamo siano Canti di preghiera di David per la ribellione del beniaminita *Sheba'*, che poco dopo la morte di Absalone fece una sommossa contro il Re (*2 Samuel*, XX), e tanto minacciosa da far dire a David: « Ora Sheba', figlio di Bichrì, ci sarà peggiore di Absalone. » (*Ivi*, 6.)

E crediamo dover riferire questi due Salmi piuttosto a questo che ad altri eventi della vita di David, perchè nel XXVIII si prega come in terza persona per la salvezza del Re (v. 8): cosa che, come già abbiamo detto, ci vieta di riferire questo Canto ai tempi, in cui Saul ancora viveva; e dall'altro lato vi è un linguaggio troppo fiero, senza parlare di traditori, quali erano i seguaci di Absalone, ma soltanto di empi e malvagi, quali erano Sheba' e i suoi partigiani. Questa stessa ultima ragione ci fa giudicare dello stesso tempo anche il Salmo XXXI, perchè pare appartenga all'avanzata età del poeta, come si vede dal verso 11, dove dice:

Si è consumata nella mestizia la mia vita,
e i miei anni nel gemito;
s'indebolì per il mio delitto la mia forza,
e le mie ossa sono logorate.

Il Rudinger invece crede tutti e due questi Salmi composti per la ribellione di Absalone, e il Rosenmüller

si accorda con lui per il XXVIII, ma attribuisce il XXXI al tempo delle persecuzioni di Saul. E potendo intendere altrimenti il verso testè citato, senza voler vedere in esso un'allusione all'avanzata età del poeta, anche le opinioni di questi due critici sono probabili. Ma non pare che vi sia solido fondamento a negare per questi due Salmi l'autenticità del titolo davidico, e farne, come il De Wette e l' Hupfeld, due Canti elegiaci senza fissarne l'autore, o come l'Ewald, il Bunsen e l' Hitzig, riportarli agli ultimi tempi del regno giudaico; e col primo riferire il XXVIII al re Josia, e il XXXI a Geremia profeta, e coi secondi a Geremia l' uno e l' altro. Del resto poi, siccome in questi due Canti non si fa che ripetere i lamenti, le preghiere e le espressioni di fiducia di altri Salmi già esposti, non ne daremo qui traduzione, ponendo così fine allo studio di quelle Elegie e Preghiere davidiche che si riferiscono alle sommosse avvenute durante il suo regno.

2° Ma la storia accagiona il re David di due peccati: uno gravissimo e veramente un delitto, cioè l' adulterio con Betsabea e l' uccisione poi del costei marito;[1] e l' altro più lieve, di aver fatto contro il rito ebraico il censimento del popolo, onde, secondo la biblica narrazione, un fiero morbo contagioso venne a fare strage in Gerusalemme.[2] Nulla adunque di più naturale che, o subito dopo questi peccati, o quando gli tornavano a memoria e gli tormentavano la coscienza, il pio Re ispirato da pentimento e contrizione chiedesse perdono e misericordia, come vediamo nel Salmo XXV; oppure, se era afflitto da qualche malattia, la credesse punizione dei suoi peccati, e implorasse dal Signore perdono e salvezza, come nei Salmi VI, XXXVIII, XXXIX, XLI. Molti dei critici moderni non credono di David nemmeno questi

[1] Cf. *2 Samuel*, XI, XII.
[2] *Ivi*, XXIV.

cinque Salmi da noi a lui attribuiti. E in prima per il Salmo XXV oppongono la solita ragione dell'essere acrostico alfabetico.[1] Ma questa obbiezione già abbiamo confutata altra volta,[2] e però lo teniamo davidico, e scritto in età già avanzata, come appare dal verso 7, perchè non è difficile che, avvicinandosi la morte, più la coscienza lo rimordesse dei commessi peccati. Il tono che domina in tutto questo Canto, di profonda contrizione e umiltà religiosa, ne forma una delle più belle preghiere, e però ne diamo la traduzione. Forse l'ordine alfabetico non ammette qui altra divisione in istrofe, o anche, come vuole l'Ewald, potrebbe questo Salmo dividersi in due parti, di undici versi ognuna:

1. A te, o Eterno, sollevo l'anima mia.
2. In te, o mio Dio, confido, non mi vergognerò,
non trionferanno i miei nemici di me.
3. Ancora tutti quelli che sperano in te non si vergogneranno,
si vergogneranno quelli che tradiscono per nulla.
4. Le tue vie, o Eterno, fammi conoscere,
nei tuoi sentieri ammaestrami.
5. Dirigimi nella tua verità e ammaestrami,
perchè tu Dio della mia salvezza,
in te spero ogni giorno.[3]
6. Rammenta la tua pietà, o Eterno, e la tua grazia,
chè da eterno esse sono.
7. I peccati della mia gioventù e le mie colpe non rammentare,
secondo la tua clemenza rammentami
per la tua bontà, o Eterno.

[1] Vedi Ewald, De Wette e Hupfeld.

[2] Vedi sopra, pag. 159.

[3] Qui manca nell'ordine alfabetico, come già è stato osservato, la lettera *Vav*, che alcuni suppliscono, aggiungendola al principio di questo emistichio.

8. È buono è retto l' Eterno,
perciò ammaestra i peccatori nella via.
9. Dirige gli umili nella giustizia,
e insegna agli umili la sua via.
10. Tutti i sentieri dell' Eterno clemenza e verità,
a quelli che conservano il suo patto e i suoi precetti.
11. Per il tuo nome, o Eterno,
perdona il mio delitto, sebbene grande.

12. Quell' uomo che teme Iddio,
egli lo ammaestrerà nella via che presceglie.
13. La sua anima nel bene abiterà,
e la sua discendenza possederà la terra.
14. Il consiglio dell' Eterno è manifesto a quelli che lo temono,
e il suo patto per farlo ad essi conoscere.
15. I miei occhi di continuo all' Eterno,
perchè egli fa escire dalla rete i miei piedi.
16. Volgiti a me e fammi grazia,
perchè solo e gramo io sono.
17. Le angustie del mio cuore allarga,
e dalle mie strettezze fammi escire.
18. Vedi la mia afflizione e il mio affanno,
e perdona tutti i miei peccati.
19. [1] Vedi i miei nemici che sono molti,
e di odio gratuito mi odiano.
20. Riguarda l' anima mia, e liberami,
non mi vergognerò, perchè confido in te.
21. L' integrità e la rettitudine mi conservino,
perchè in te spero.
22. [2] Redimi, o Dio, Israele
da tutte le sue angustie.

[1] Con questo verso si trova ripetuta la lettera *Resch*, con cui incomincia anche il verso 18; però alcune lezioni non hanno questo verso 19.

[2] In questo verso viene ripetuta la lettera *Pè*, forse, come già fu avvertito, a supplire la *Vav* mancante.

Nei quattro Salmi, dove il re David chiede la guarigione della malattia, si parlà ancora dei suoi nemici, perchè egli sapeva di averne sempre nella fazione al suo regno poco favorevole, i quali avrebbero goduto della sua morte, e non avrebbero mancato di dirlo giustamente punito dei suoi peccati. Perciò prega il Signore che non faccia rallegrare i suoi nemici, ma anzi li confonda, concedendogli guarigione e salute. Mi pare che in questa maniera bene si connetta la preghiera contro i nemici con quella per la guarigione della malattia, e però non credo vera l' opinione del Dè Wette, che nessuno di questi quattro Salmi sia di chi veramente era ammalato, ma di chi si trovava in altro genere di sciagura, e le frasi che parlano di malattia debbano intendersi metaforicamente. Più mi piace l' opinione del Rosenmüller, col quale pienamente concordo, e anche l'Ewald vede in questi Salmi la preghiera di un infermo, quantunque, secondo lui, non sia il re David.

Siccome poi di argomento, e più di pensieri sono questi quattro Salmi anche troppo simili, sceglieremo fra essi a tradurre soli il VI e il XLI.

Nel Salmo VI il poeta incomincia a pregare di non essere punito dall' ira divina, ed espone il suo infermo stato (vv. 2-4). Implora quindi la misericordia del Signore, ed esprime lo stesso pensiero altre volte notato che nella morte più nessuno loda Iddio, e quindi fa conoscere quanto si consumi e si strugga in preghiere e lamenti (vv. 5-8). Per ultimo, fiducioso che Dio ascolti la sua preghiera, esprime la certa speranza che i suoi nemici saranno confusi (vv. 9-11). In tal modo questo Salmo si divide in tre strofe: la prima e la terza di tre, e la seconda di quattro versi:

2. O Eterno, non mi correggere nel tuo furore,
e non mi castigare nella tua ira.

3. Fammi grazia, o Eterno, che languido io sono;
risanami, o Eterno, che sono deboli le mie ossa.
4. E la mia anima è smarrita assai,
e tu, o Eterno, fino a quando? [1]

5. Torna, o Eterno, libera l'anima mia,
salvami, per la tua pietà.
6. Perchè non nella morte la tua memoria:
nella fossa chi ti loderà?
7. Mi affatico nel mio gemito,
bagno tutta la notte il mio letto,
colle mie lagrime il mio giaciglio irrigo.
8. Si è consumato per il cordoglio il mio occhio,
è invecchiato per tutti i miei nemici.

9. Allontanatevi da me, o tutti operatori d'iniquità,
chè sentì l'Eterno la voce del mio pianto.
10. Sentì l'Eterno la mia preghiera,
l'Eterno la mia preghiera accettò.
11. Si confondano e si sbigottiscano assai tutti i miei nemici,
si ritirino, si confondano in un momento.

Il Salmo XLI ha quattro strofe, di tre versi ognuna. Nella prima il poeta con certa enfasi prega per sè in terza persona, mentre si chiama povero infermo, ed esprime la fiducia che Dio lo aiuterà sul letto dei suoi dolori. Nella seconda, parlando in prima persona, prega la misericordia divina, e descrive la malvagia ipocrisìa dei suoi nemici, che desiderano la sua morte. Nella terza continua questo stesso pensiero esposto anche con più vivezza. Nella quarta esprime la fiducia di ottenere la grazia implorata, sicchè i suoi nemici non godano del suo male:

[1] Frase ellittica che ricorre anche altre volte (cf. *Salmi*, XC, 13; Isaia, VI, 11; Habaquq, II, 6) e più efficace che se l'idea fosse compiutamente espressa.

2. Beato chi pone mente al povero,
nel giorno del male l' Eterno lo libera.
3. L' Eterno lo riguarda e lo fa vivere,
e sarà beato nella terra,
nè lo consegnerai, o Dio, al desiderio dei suoi nemici.
4. L' Eterno lo sosterrà sul letto del dolore,
tutto il suo giaciglio muti nella sua infermità.[1]

5. Io dico: o Eterno, fammi grazia,
risana l' anima mia, chè ho peccato a te.
6. I miei nemici dicono male per me:
quando morrà e si sperderà il suo nome?
7. E se viene a vedere parla il falso,
il suo cuore raccoglie per se iniquità,
esce fuori, e sparla.

8. Insieme contro di me bisbigliano tutti i miei avversarii,
contro di me pensano male:
9. cosa maligna è infusa dentro di lui,
e poichè giacque, non più risorgerà.
10. Anche l'uomo mio amico, nel quale mi fidava,
che mangiava il mio pane, alzò contro di me il calcagno.

11. E tu, o Eterno, fammi grazia, e fammi risorgere,
e io lo farò loro pagare.
12. Con ciò conosco che mi ami,
che non trionfa di me il mio nemico.
13. Me poi nella mia integrità tu sostieni,
e mi fai stare dinanzi a te in eterno.[2]

Alle preghiere per malattia appartiene anche il Salmo LXXXVIII attribuito ad Eman Ezrachita, uno dei Leviti

[1] In questa strofa avviene due volte il rapido cangiamento di persona, parlandosi di Dio ora come di terza persona, ora come a seconda dirigendosi a lui stesso. Del resto, in quest' ultimo emistichio si prega di mutare in letto di salute quello, dove giace l'infermo.

[2] Per il verso 14 che forma la doxologia alla fine di questo Salmo, come ultimo del primo libro, vedi più innanzi, Cap. XX.

discendenti di Core e contemporaneo di David;[1] e nulla ci vieta di credere che infatti di lui sia questo Salmo, nè sapremmo vedere alcuna ragione che ci consigli a riportarlo a più recente età. È la preghiera di un uomo infermo, che si duole di essere ridotto in così cattivo stato, di trovarsi vicino alla morte, soprattutto di essere abbandonato dai conoscenti e dagli amici, e nell' invocare l' aiuto divino esprime quel pensiero, che abbiamo già trovato nel Canto di Ezechia, e anche in altri Salmi, che i morti più non dànno alcuna lode al Signore:

11. Forse ai morti farai tu prodigi,
forse gli estinti sorgeranno a lodarti?
12. Si racconterà nel sepolcro la tua pietà,
la tua verità nella distruzione?
13. Si conoscerà nella tenebra la tua meraviglia,
e la tua giustizia nella terra della dimenticanza?

Ma nè questa nè altra idea espressa in questo Salmo giustifica l'ipotesi di quei critici, che vogliono riporlo fra i Canti scritti negli ultimi tempi del regno giudaico.[2]

3° Il Salmo LXXVII è una preghiera per implorare la salvezza da qualche sciagura, ma non si può determinare quale fosse questa, nè in quale condizione si trovasse il poeta, che secondo il titolo sarebbe Asaf. Ma non pare possa essere questi il contemporaneo di David, e forse, come abbiamo anche per altri Salmi supposto, era un poeta dello stesso nome vivente ai tempi dell' esilio babilonese. Così ci farebbero credere le allusioni alla storia del passato evocata come antica memoria:

6. Ho pensato ai giorni antichi,
agli anni dei tempi che furono;

[1] *1 Cronache*, VI, 18.
[2] Vedi De Wette, Ewald e Bunsen.

e poi:

12. Rammento le opere di Dio,
perchè rammento da antico le tue meraviglie....
15. Tu Dio operatore di meraviglie
facesti conoscere nei popoli la tua forza.
16. Redimesti col braccio il tuo popolo,
i figli di Giacobbe e di Giuseppe.

Tanto più che questi prodigi del passato paiono posti a riscontro di un infelice stato presente; cosicchè il tono del Salmo troppo profondamente mesto rivela insieme con la sciagura dell'individuo le condizioni calamitose di tutto il popolo, espresse specialmente in questi due versi:

8. In eterno si sdegnerà il Signore,
nè continuerà più a placarsi?
9. Sarà finita in eterno la sua pietà,
avrà cessato il suo detto da secolo in secolo?

Preghiere anonime, secondo il testo ebraico, sono i Salmi LXXI e XCIV, mentre nei *LXX* il primo ha questo titolo: « A David dei figli di Jonadab e dei primi menati in cattività; » e se si osserva che questo Salmo è diretto specialmente contro a nemici oppressori, e che pare anche qui che il poeta vivesse in mezzo ad un popolo in condizioni calamitose, si può accettare come probabile questa indicazione dei *LXX*. Ma, del resto, tutto è troppo indeterminato nel contenuto di questo Salmo da poterne stabilire con certezza l'età, se non l'autore e il fatto cui si riferisce. La sola cosa, la quale chiara ne risulta, è che il poeta fosse, quando scriveva questo Salmo, in età già avanzata:

5. Perchè tu mia speranza,
O Eterno Signore, mia fiducia fin dalla mia gioventù;

e più innanzi:

9. Non mi rigettare nel tempo della vecchiezza,
nel consumarsi della mia forza non mi abbandonare.

Non accetteremmo invece in egual modo per il Salmo XCIV l'indicazione dei *LXX* che lo attribuiscono a David, perchè, tutto diretto come esso è contro gli empi, pare da riferirsi agli ultimi tempi del regno giudaico, quando già, essendo i costumi corrotti, i cattivi prepotenti opprimevano i poveri e i deboli. Non vi si parla affatto di nemici stranieri, ma gli empi paiono invece appartenere allo stesso popolo ebreo; e per la sua analogìa ai discorsi dei profeti si potrebbe con molta probabilità attribuire ai tempi del profeta Isaia o in quel torno.[1] Vi si lamenta infatti la superbia degli empi, che uccidono la vedova, l'orfano e lo straniero, dicendo che Dio non pone mente a queste cose. E non mi sembra che ciò possa intendersi, come vorrebbero alcuni, degli altri popoli che opprimevano gli Ebrei, ma di Ebrei stessi che angariavano i loro fratelli. La parola *straniero* (*Gher*), siccome qui è unita alle altre *vedova* e *orfani*, parmi si possa meglio intendere dello straniero che abitava presso gli Ebrei, e verso il quale è raccomandata nella legge la maggiore carità, che non degli Ebrei stessi in esilio.[2] È vero che al verso 5 si dice che i cattivi opprimono i popoli del Signore, e poi al verso 14 che l'Eterno non abbandonerà il suo popolo; ma il vero popolo di Dio sono sempre i buoni che invocano il suo aiuto, non i reprobi e malvagi che lo dimenticano.

4° Preghiere di un genere diverso e che meritano essere particolarmente considerate, sono i Salmi XLII, XLIII e LXXXIV, nei quali predomina un sentimento al-

[1] Vedi Bunsen, vol. VI, pag. 611.
[2] Vedi De Wette e Ewald.

tamente religioso, il desiderio cioè di potere trovarsi nella casa del Signore e il dolore di esserne lontano. Il XLII e il XLIII, come dimostra il verso di ritornello comune a questi due Salmi, l'identità dell'argomento, e la continuazione logica e ordinata degli stessi pensieri, sono certo da tenersi come un solo componimento, e così opinano quasi tutti i moderni critici. E tanto il XLII, quanto l'LXXXIV, sono intolati dai figli di Core; ma il contenuto dell'uno e dell'altro Canto ci avverte troppo chiaramente che sono opera di un poeta che scriveva lontano dal Tempio. Il tono mesto poi del XLII e del XLIII, dove si parla anche della oppressione del nemico, e si riportano le costui derisorie interrogazioni sulla Provvidenza divina, ci consiglia a reputare questi Salmi come scritti durante l'esilio, e proprio Elegìe di un pio Israelita che sentiva tutto il dolore di non poter celebrare le cerimonie del culto avito. Non posso quindi accettare l'opinione di quei critici che credono questi Salmi XLII e XLIII scritti per David dai figli di Core nella sua fuga dinanzi ad Absalone; e vedono nel verso 7 un'allusione a questo fatto, perchè il poeta dice di rammentare Iddio dalla terra del Giordano. Non tutti i Giudei furono menati cattivi in Babilonia, molti rimasero sparsi nella Palestina, e uno di questi poteva essere il nostro poeta ramingo e derelitto nei paesi di là dal Giordano. Questi due Salmi adunque, riguardati come un sol tutto, si dividono in tre strofe, alla fine di ognuna delle quali trovasi un verso di ritornello. La prima e l'ultima strofa sono di cinque versi, la seconda di sei. Nelle prime due strofe è espresso l'ardente desiderio di trovarsi nel Tempio del Signore, e ripetuto l'insulto derisorio del nemico; ma il verso che divide ogni strofa, conforta alla speranza, la quale poi è più ampiamente espressa nella terza strofa:

2. Come il cervo agogna i rivi d'acqua,
così l'anima mia ti agogna, o Dio.
3. È assetata l'anima mia di Dio, di Dio vivente:
quando verrò a vedere la presenza di Dio?
4. Le mie lagrime mi sono di pane giorno e notte,
quando mi dicono tutto il giorno: « dov'è il tuo Dio? »
5. Queste cose rammento, e verso l'anima mia,
quando io passava nella turba,
e con essi muoveva alla casa di Dio,
con voce di canto e di lode della moltitudine festeggiante.
6. Perchè ti curvi, o anima mia,
e ti agiti dentro di me?
Spera in Dio, chè ancora lo loderò
salvezza della mia persona e mio Dio.

7. In me l'anima mia si curva,
perciò ti rammento dalla terra del Giordano,
da quella del Hermon e del Monte Miz'ar.[1]
8. Un maroso chiama l'altro al rumore delle tue correnti,
tutti i tuoi flutti e le tue onde su di me passarono.
9. Di giorno comanda l'Eterno la sua pietà,
e di notte il suo canto con me,
l'orazione al Dio vivente.
10. Dico a Dio mia ròcca: perchè mi dimenticasti?
perchè vado vestito a bruno nell'oppressione del nemico?
11. Nel trafiggere le mie ossa m'insultarono i miei nemici,
dicendo a me tutto il giorno: « dov'è il tuo Dio? »
12. Perchè ti curvi, o anima mia?
e perchè ti agiti in me?
Spera in Dio, chè ancora lo loderò
salvezza della mia persona e mio Dio.

[1] Il Hermon era un monte al nord della Palestina, all'oriente del Giordano, presso le sorgenti di questo fiume. Il Monte Miz'ar sarà stato probabilmente poco lontano, ma non si può determinare con certezza, non trovandosi in altri luoghi nominato; altri traducono il *monte piccolo*.

1. Giudicami, o Dio, e difendi la mia causa,
da gente non pia,
da uomo ingannatore e iniquo liberami.
2. Perchè tu, Dio della mia forza,
perchè mi abbandoni?
perchè andrò vestito a bruno nell'oppressione del nemico?
3. Manda la tua luce e la tua verità,
esse mi guidino,
mi conducano al tuo santo Monte
e al tuo Tabernacolo.
4. E verrò all'altare di Dio,
a Dio allegrezza del mio giubilo,
e te loderò coll'arpa, o Dio, mio Dio.
5. Perchè ti curvi, o anima mia,
e perchè ti agiti in me?
Spera in Dio, chè ancora lo loderò
salvezza della mia persona e mio Dio.

Il Salmo LXXXIV, dello stesso autore e per la stessa occasione, ha qualche cosa anche di più profondamente religioso; vi si parla ancora del re d'Israele, cosa che ha fatto supporre all'Ewald che questi nostri Salmi siano per il re Jechonia menato in ischiavitù in Babilonia. Ma quantunque questa supposizione si possa tenere come probabile, poteva un poeta ebreo che trovavasi in esilio pregare in genere, perchè risorgesse il regno del suo popolo, senza che da ciò siamo indotti a stabilire con precisione di qual re si debba intendere. Questo Salmo si può bene dividere in tre strofe, ognuna di quattro versi, e alla fine delle due prime abbiamo la parola *Selah* per indicare la pausa musicale. Nella prima strofa si dice amabilissimo il soggiorno nella casa del Signore, e si esprime il dolore e la desolazione di chi non vi abita, aggiungendo la bella e tenerissima imagine degli uccelletti che trovano il loro nido, mentre si dice non lo abbia chi è lungi dalla casa di Dio. Nella seconda il

poeta celebra beato colui che può andare verso la casa di Dio in Sion, e prega perchè la sua orazione sia ascoltata. Nella terza dopo aver pregato che Dio provveda al suo re, torna a lodare il soggiorno della casa del Signore, come il migliore fra tutti, e conclude coll' esprimere la più grande fiducia nell'aiuto divino:

2. Quanto sono care le tue sedi,
o Eterno degli eserciti.
3. Brama, e anche si consuma l'anima mia
per i cortili dell'Eterno,
il mio cuore e la mia carne cantano a Dio vivente.
4. Anche il passero trova la casa, e la rondine il suo nido,
la quale pone i suoi rondinini
presso i tuoi altari, o Eterno degli eserciti,
o mio Re e mio Dio.
5. Beati quelli che abitano la tua casa,
sempre ti lodano.

6. Beati gli uomini, la cui forza è in te,
e le tue vie nel loro cuore.
7. Passano nella valle del pianto, [1]
la riducono in fonte,
e di benedizioni la ricopre la pioggia autunnale.
8. Vanno di valore in valore,
appariscono innanzi a Dio in Sion.
9. O Eterno Dio degli eserciti, ascolta la mia orazione,
porgi orecchio, o Dio di Giacobbe.

10. O nostro scudo, vedi, o Dio,
e guarda la presenza del tuo Messia. [2]
11. Chè è meglio un giorno nei tuoi cortili più che mille altrove.

[1] Così è chiamata qualche valle, per cui dovevano passare i pellegrini andando a Gerusalemme, forse perchè era aspra e sterile; ma dice il poeta, che passandovi essi diverrà irrigata da benefica pioggia.

[2] Vedi la nota 4, a pag. 69.

Prescelgo di raccogliermi nella casa del mio Dio,
più che abitare nelle tende dell'empietà.
12. Chè sole e scudo è l'Eterno Iddio,
grazia e onore concederà l'Eterno,
non vieterà il bene a chi procede integro.
13. O Eterno degli eserciti,
beato l'uomo che confida in te.

E qui poniamo termine all'esame dei Canti di pre
ghiera ed elegiaci che si riferiscano ad una singola per
sona, fosse questa un re o un privato cittadino. La mag
gior parte di questi appartengono al re David per i cas
della sua vita molto spesso angustiata e travagliata; m
diciamo il vero che, se noi dovessimo fra queste partico
lari Elegìe conservateci nei *Salmi* decidere a quale spett
la palma, inchineremmo a giudicare le più belle quest
ultime che abbiamo esposte, e in particolare il Salm
LXXXIV. Imperocchè, mentre in quelle di David e an
che nelle altre troviamo qualche cosa di fiero e che f
sentire il desiderio di vendetta contro il nemico, qui in
vece spira un commoventissimo lamento e una nobi
lissima aspirazione che sanno ancora esprimersi coll
più belle imagini e colle più gentili forme della più alt
poesia.

CAPITOLO XV.

Canti di preghiera ed elegiaci per i destini del popolo ebreo: Salmo LX
—Preghiera di Habaquq. — Salmi elegiaci per la distruzione di Ge
rusalemme e per la dispersione del popolo.

1° Le altre Preghiere ed Elegie, che ci rimangon
a considerare, riguardano i destini del popolo ebreo,
sono per conseguenza d'importanza molto maggiore ch

quelle fin' ora esposte. In queste il sentimento nazionale si unisce e si fonde con quello religioso per dare alla poesia tutta la sua forza, e la maggior parte di esse, come quelle che lamentano la caduta di un popolo, spirano nel medesimo tempo una grandezza e una mestizia che certo non è stata superata nella poesia delle altre letterature. Ma prima di venire a quei Canti che lamentano la caduta e la dispersione del popolo, fa d'uopo alquanto fermarsi a un Canto di preghiera scritto sì per il popolo ebreo, ma in tempo, a mio avviso, che non era per esso troppo disgraziato, voglio dire il Salmo LX. Il quale, secondo il titolo del testo ebraico e dei *LXX*, si riferisce alla guerra combattuta dal re David contro la Mesopotamia, la Siria e l'Idumea, e sembra per ciò doversi connettere colla narrazione del capitolo VIII del secondo libro di Samuele. Ma qui non si fa menzione della Mesopotamia, e si parla di una guerra combattuta con esito felice; mentre il Salmo parla di sventure, dell'abbandono divino, e prega di aiuto e di salvezza; oltre ancora qualche differenza nei particolari, come nel numero degli Edomiti sconfitti, che secondo il libro di Samuele sarebbero stati diciottomila, e soli dodicimila secondo il nostro Salmo. Per queste ragioni la maggior parte dei critici moderni ha negato l'autenticità del titolo, e giudicato questo Salmo posteriore all'età davidica. L'Hitzig lo attribuì dapprima al re Uzia per la sua guerra contro gli Arabi e i Mauniti,[1] trovando ancora nel verso 4 un'allusione al terremoto avvenuto durante quel regno.[2] L'Ewald, il Koster e il Maurer lo riferiscono ai tempi posteriori all'esilio; ma l'Ewald non può non riconoscervi fino al verso 7 un frammento di un Canto che ha relazione colle più grandi guerre davidiche. E il Rudinger e l'Olshausen ritardano a dirittura questo Canto

[1] Cf. *2 Cronache*, XXVI, 7.
[2] Zaccaria, XIV, 5.

fino all'età dei Maccabei, e così ancora opinò poi lo stesso Hitzig, rinunziando alla sua prima opinione. Ma noi consentiamo al Bleek e ad altri, i quali opinano, e mi sembra ragionevolmente; che la diversità del titolo colla narrazione del libro di Samuele sia anche una ragione per tenerlo più antico di questo. Perchè, se fosse più recente, chi lo avrebbe posto in testa al Salmo avrebbe avuto cura di uniformarsi alla narrazione storica già esistente e accreditata. Però, come abbiamo altra volta avvertito, fa d' uopo giudicare che i libri storici intorno ai *Re* siano spesso incompiuti, narrandoci i fatti troppo sommariamente; e quella guerra, che ebbe in fine esito felice, può da prima essere stata combattuta con varia vicenda, e non sempre favorevole agli Ebrei: i quali possono per un momento essersi anche trovati in pericolo e allora essere stata da David cantata questa preghiera. La differenza poi da dodici a diciottomila nel numero dei morti nemici non può dare nessun fondamento a negare l'autenticità del titolo, quando sappiamo che dopo una battaglia possono benissimo avvenire simili e maggiori discrepanze anche nelle relazioni officiali. Onde col Rosenmüller (1ª ediz.) e col Bunsen teniamo questo Canto essere di David, e per l'occasione esposta nel titolo. Tanto più che a tenerlo anteriore almeno allo scisma di Samaria ci consiglia il trovare nominati nel verso 9 insieme con la tribù di Giuda anche quella di Galaad, Manasse ed Efraim, che un re di Giudea posteriore a David e a Salomone non avrebbe potuto chiamare *sua forza,* quando formavano già un regno separato e molto spesso nemico. Siccome poi è questo il solo Canto che di tal genere ci rimanga da potere attribuirsi a David, ne daremo la traduzione. Si divide in tre strofe, di quattro versi ognuna. Nella prima il poeta si lamenta dell'abbandono di Dio, e prega per impetrare aiuto. Nella

seconda esprime la propria fiducia per la parola detta da Dio che saranno vinti i nemici. Nella terza torna a lamentarsi del momentaneo abbandono del Signore, e prega di nuovo per ottenere l'aiuto divino:

3. O Dio, ci hai respinti, ci hai posti in rotta,
ti sei adirato: facci di nuovo risorgere.
4. Facesti tremare la terra, la spezzasti,
risana le sue rotture, perchè fu scossa.
5. Facesti vedere al tuo popolo dure cose,
ci abbeverasti di vino di agitazione.
6. Hai dato ai tuoi tementi un vessillo ad innalzare,
per amore della verità.

7. Acciocchè prosperino i tuoi cari,
salva colla tua destra, e rispondici.
8. Iddio parlò nella sua santità, io trionferò,
dividerò Sichem, e misurerò la valle di Succhot.
9. A me Galaad, a me Manasse,
Efraim forza del mio capo,
Giuda mio legislatore.
10. Moab il bacino della mia lavanda,
sopra Edom getterò il mio sandalo,
a me, o Filiste, acclama.

11. Chi mi porterà alla citta forte,
chi mi condurrà fino a Edom?
12. Non tu, o Dio, il quale ci hai respinti?
e non escirai, o Dio, coi nostri eserciti?
13. Dà a noi aiuto contro il nemico,
ed è vana la salvezza dell'uomo.
14. In Dio faremo prodezze,
ed egli calpesterà i nostri avversarii. [1]

2° Gli altri Canti di preghiera ed elegia per il popolo ebreo si possono dividere in due specie: o sono vere e

[1] Per il Salmo CVIII, nel quale sono ripetuti con alcune diversità di lezione i vv. 8-14 di questo Salmo, vedi il Cap. VIII in fine.

proprie Elegie per lo stato calamitoso e disgraziato, in cui si trovava il popolo ebreo, tanto negli ultimi tempi del regno giudaico, quanto durante l'esilio; o sono Preghiere per implorare l'aiuto divino, anche quando, dopo l'editto di Ciro per la liberazione degli esuli, rimaneva la fiducia di un migliore avvenire.

Oltre molti Salmi elegiaci per la caduta della nazionalità israelitica, abbiamo ancora su questo argomento la preghiera del profeta Habaquq, e soprattutto quell'immortale poemetto dei *Treni* che la tradizione ha attribuito a Geremia. Da alcuni passi poi dei profeti si vede che Elegie erano cantate per pubbliche calamità, e non solo per quelle del popolo ebreo, ma anche per altre genti. Come abbiamo altrove accennato, il profeta Amos dice di pronunziare un' Elegia (*Qinà*) per il popolo ebreo (V, 1). Geremia dice di prorompere sui monti in pianto e gemito, e di cantare nel deserto un' Elegia, e poi vuole che si chiamino le prefiche per piangere la rovina del suo popolo (IX, 9, 16). Ezechiele scrive in un volume, secondo le energiche parole del traduttore latino, *lamentationes, et carmen, et vae* (II, 10); pronunzia altrove una Elegia per i principi d'Israele (XIX), e fuori del suo popolo canta Elegie anche per la città di Tiro, e per il fatale destino del suo re (XXVII e seg.), come pure per Faraone e per l'Egitto (XXXII). Ed Elegia deve pure reputarsi, quantunque non intitolata *Qinà*, quella conservataci nel libro d'Isaia (XIV) per la caduta del re di Babele. Ma di queste, siccome formano parte integrale dei Vaticinii profetici, non dobbiamo ora particolarmente occuparci. La sola che non sia un vaticinio, ma una preghiera, e proprio non solo collo stile, ma anche col titolo e colle parole musicali che troviamo anche nei *Salmi*, è il capitolo III del profeta Habaquq.

Viveva questi, secondo l'opinione concorde di quasi

itti gl'interpreti, e come si vede ancora dai suoi stessi aticinii (I, 6), al principio delle invasioni dei Caldei, e revedeva la distruzione del suo popolo per opera di uesti potenti nemici. Però dopo i vaticinii abbiamo nel ccolo libro da lui intitolato una Preghiera ispirata alla ù alta poesia, per deprecare dal suo popolo il fato orai imminente. Incomincia il profeta dal manifestare il io timore, e dal pregare Iddio di usare pietà. Quindi corda i prodigi operati altre volte da Dio a vantaggio el suo popolo, e tanto l'ardente fantasia lo trasporta questo pensiero, che vi si trattiene, come fosse il incipale argomento.

Così dopo il primo verso, che è quasi una introduone, si passa a parlare della portentosa apparizione di o sul Sinai per dare la legge al suo popolo, ed è dinta coi più poetici colori. Vengono quindi accennati cora alcuni fatti più celebri della storia del popolo reo, ma, com'è permesso alla poesia, senza serbare un ordine cronologico. Così le vittorie contro Chuan, re della Mesopotamia, avvenute dopo la morte di osuè, e le altre di Gedeone sopra i Madianiti, [1] sono enzionate prima del passaggio del Mar Rosso e del ordano.

Quindi trovasi una molto poetica allusione al fatto racoloso narrato nel libro di Giosuè dell'arrestarsi del le e della Luna, e della riportata vittoria. Si fa menne poi della salvezza più volte concessa da Dio al suo polo e al suo re, distruggendone i nemici. E soltanto al so 16 si fa ritorno alla prima idea, ripetendo il poeta sbigottimento dell'animo suo per le imminenti sciae, ma concludendo al tempo stesso coll'esprimere la grande fiducia nell'aiuto divino:

[1] Vedi *Giudici*, III, 8-10; VII.

2. O Eterno, ho sentito la tua parola, ho temuto;
o Eterno, la tua opera a traverso gli anni fa' vivere,
a traverso gli anni falla conoscere,
nell'ira rammenta la pietà.

3. Iddio da Teman venne,
e il Santo dal monte di Paran,
la sua gloria coprì il cielo,
e la sua lode riempì la terra.
4. E lo splendore fu come luce,
erano raggi ai suoi lati,
e colà era nascosta la sua forza.
5. Dinanzi a lui andava la pestilenza,
ai suoi piedi esciva la fiamma.
6. Si fermò e misurò la terra;
vide e disperse le genti;
e si scoscesero i monti eterni,
si abbassarono i colli antichi,
dinanzi a lui i più antichi sentieri.

7. Sotto la sciagura vidi le tende di Chuscian, [1]
tremano le cortine della terra di Midian. [2]
8. Contro i fiumi si adira l'Eterno?
forse contro i fiumi è il tuo sdegno?
forse contro il mare la tua collera,
che cavalchi sui tuoi cavalli,
sui tuoi carri di salvezza? [3]
9. Nudo si scopre il tuo arco,
imprecazioni son le freccie della parola,
in fiumi tu fendi la terra.
10. Ti videro, tremarono i monti,
un nembo di acqua gli oltrepassò,

[1] Allusione, come già è stato detto, a Chuscian, re di Mesopotamia, oppressore degli Ebrei, e poi vinto dal giudice Othniel. (*Giudici*, III, 8–10.)

[2] I Madianiti furono agli Ebrei aspri nemici, ma poi pienamente sconfitti da Gedeone. (*Ivi*, VI, VII.)

[3] Si allude al passaggio del Giordano e del Mar Rosso.

l'abisso fece sentire la sua voce,
in alto alzò la sua mano. [1]

11. Il Sole, la Luna si fermarono nella sede loro,
alla luce delle tue freccie andarono,
allo splendore del lampo della tua lancia.
12. Con ira passeggi la terra,
con furore calpesti i popoli.
13. Uscisti alla salvezza del tuo popolo,
alla salvezza del tuo Messia,
feristi il capo della casa dell'empio,
scoprendo dai fondamenti fino al collo.
14. Feristi colle tue verghe il capo dei suoi duci, [2]
che come procella si raccoglievano per dispergermi,
il cui trionfo era come per divorare in segreto il povero.
15. Dirigesti nel mare i tuoi cavalli,
nel cumulo di molte acque.

16. Ho sentito, e ne ha tremato il mio ventre,
a tal voce batterono le mie labbra,
viene il tarlo nelle mie ossa,
e dentro di me tremo;
chè rimarrò nel giorno dell'angustia,
quando irromperà il popolo che lo assalirà a schiere. [3]
17. Allora il fico non fiorirà,
non vi sarà prodotto nelle viti,
verrà meno il frutto degli olivi,
i campi non produrranno cibo,
sarà distrutta dall'ovile la greggia,
non vi sarà armento nelle stalle.

[1] In questi due versi s'intende parlare con l'esagerazione del linguaggio poetico delle vittoriose guerre degli Ebrei per la conquista della Palestina.

[2] Forse è un'allusione alla morte di Sisera: vedi sopra, pag. 61.

[3] Il poeta qui esprime il suo spavento, pensando di trovarsi alle invasioni dei Caldei, le cui orribili conseguenze sono tanto efficacemente dipinte nel verso che succede.

18. Ma io nell'Eterno esulterò,
gioirò nel Dio della mia salvezza.
19. L'Eterno mio Signore è la mia forza,
e porrà i miei piedi come le cerve,
e sulle mie alture mi guiderà.

3° I Salmi propriamente elegiaci per il popolo d'Israele appartengono certamente all' età della maggiore decadenza e calamità di esso; ma non con certezza si potrebbe sempre affermare se scritti poco prima dell' esilio babilonese o durante questo, o nei primi tempi del ritorno in patria. Il Salmo LXXXIX, ad esempio, che si fonda principalmente sulla promessa fatta dal Signore a Davide di mantenere florida e potente la sua dinastia, non parla affatto della distruzione di Gerusalemme, e potrebbe credersi scritto negli ultimi tempi del regno giudaico; invece l' Ewald lo vuole dei primi tempi del dominio persiano, e potrebbe anch'egli aver ragione. Questo Salmo è attribuito nel testo ebraico e nei *LXX* a Etan Ezrachita, ma non può essere quello nominato nel primo libro dei *Re* (V, 11) e nel primo delle *Cronache* (VI, 29) come contemporaneo di David o di Salomone, e però supponiamo un altro poeta di questo stesso nome vivente in età molto più tarda, come già abbiamo detto per Asaf e pei figli di Core. Ai quali troviamo attribuito il Salmo elegiaco XLIV, e ad Asaf il LXXIV, il LXXIX, l' LXXX e l' LXXXIII; mentre altri, il CII e il CXXXVII, sono anonimi. E tra questi, in alcuni il lamento per le presenti sciagure è unito alla memoria dei benefizii ricevuti da Dio nel passato, e rammentandoli si vuole eccitare la sua misericordia e la sua potenza all' aiuto e alla redenzione pel suo popolo. Talvolta, specialmente nel CII, è bella la personificazione del popolo ebreo come fosse un solo individuo gramo e oppresso; tal' altra, come è naturale e scusabile in chi è troppo oppresso dalle sciagure, spira il più fiero desiderio

di vendetta contro i nemici oppressori. Ma speciale menzione fra tutti questi Salmi elegiaci merita il Salmo XC per il suo titolo che lo attribuisce a Moisè, e perchè il lamento per lo stato calamitoso del popolo ebreo parte dalla considerazione generale sulla nullità dell' uomo e sulla brevità della vita, dal quale concetto passa poi il poeta a chiedere misericordia per il popolo ebreo.

Alcuno anche fra i moderni critici [1] ha creduto di poter difendere l' autenticità del titolo, riferendolo agli ultimi tempi della vita di Moisè, quando errava col popolo ebreo nel deserto. Ma non pare che pensieri così tristi fossero proprii del gran Legislatore, che non fu abbandonato dalla fiducia di fare d'Israele un popolo potente.

E il primo verso, dove si dice che *Dio fu ricovero al popolo ebreo da secolo in secolo,* non si può pensare scritto se non in età molto più recente, quando quel popolo aveva più secoli di esistenza, e non da chi era escito dalla schiavitù dell' Egitto. Perciò io credo colla maggior parte dei moderni critici [2] che in questo Canto il titolo sia stato aggiunto in età posteriore. Non andrei per altro tant' oltre col Rudinger e coll' Hitzig a crederlo dell' età dei Maccabei, ma lo riporto come tanti altri Salmi elegiaci per il popolo ebreo circa ai tempi dell' esilio babilonese, o di poco anteriore, o di poco posteriore. Merita essere tradotto per l' elevatezza dei pensieri e per la poesia delle espressioni. I primi due versi parlano del favore divino per il popolo ebreo, e della eternità del Signore. A questa è contrapposta nei dieci versi seguenti la nullità dell' uomo. Negli ultimi cinque s' implora l' aiuto divino per essere consolati quanto sono stati afflitti e oppressi. Si può dividere, come fa l'Ewald, in tre strofe: le prime due di sei, e la terza di cinque versi:

[1] Vedi Bunsen, vol. VI, pag. 562.

[2] Vedi Grotius, Rudinger, De Wette, Hupfeld, Ewald, Hitzig.

1. Signore, rifugio tu fosti a noi da secolo in secolo.
2. Prima che i monti fossero nati,
e tu producessi la terra e l'universo,
da eterno in eterno tu sei Dio.
3. Fai tornare l'uomo alla polvere,
e dici: ritornate, o figli dell'uomo. [1]
4. Chè mille anni al tuo cospetto
come il giorno di ieri che è passato,
e come una veglia della notte.
5. Gli porti via col nembo, sono pari al sonno,
nella mattina come erba che cresce. [2]
6. Nella mattina germoglia e cresce,
nella sera è recisa e secca.

7. Perchè siamo consumati nel tuo furore,
e nella tua ira siamo sbigottiti.
8. Hai posto i nostri delitti dinanzi a te,
le nostre azioni occulte alla luce della tua faccia.
9. Perchè tutti i nostri giorni passarono nella tua collera,
abbiamo consumato i nostri anni come una parola.
10. Gli anni della nostra vita sono settanta,
e se molti, ottanta,
e il loro fasto è affanno e malvagità,
perchè presto passa, e noi voliamo via.
11. Chi conosce la forza della tua ira,
e come il tuo timore la tua collera?
12. Il numero dei nostri giorni pur facci conoscere,
e porteremo cuore di scienza.

[1] Questo versetto significa il rapido succedersi delle umane generazioni a un cenno di Dio che le fa morire, e rinascerne altre. Altri intendono anche il secondo emistichio come un comando di morte. (Vedi Aben Ezra, Rosenmüller, De Wette, Bunsen, Hupfeld, Ewald.) L'Isaacita e il Qimhi lo intendono come un avvertimento per convertirsi.

[2] Altri intendono che *passa, va via, muore.* L'interpretazione da me seguìta mi par meglio adattarsi al contesto, ed è del parafraste caldaico, e preferita ancora dal Qimhi, dal Gesenius, dal Döderlein e dall'Ewald.

13. Torna, o Eterno: fino a quando?[1]
e abbi compassione dei tuoi servi.
14. Saziaci nella mattina della tua pietà,
e canteremo e ci rallegreremo tutti i nostri giorni.
15. Rallegraci come i giorni che ci hai afflitto,
come gli anni che abbiamo veduto il male.
16. Sia mostrata ai tuoi servi l'opera tua,
e la tua gloria sopra i loro figli.
17. E sia la soavità dell'Eterno nostro Dio sopra di noi,
e l'opera delle nostre mani rendi stabile per noi,
l'opera delle nostre mani tu rendi stabile.

Degli altri Salmi elegiaci, contenti di avere indicato a quale età si debbano riferire, ci fermeremo a fare più particolare esposizione di soli quattro, che ci sembrano doversi scegliere come modelli di questa specie.

Il Salmo XLIV, intitolato dai figli di Core, è, come dice l' Ewald, il più chiaro e il più compiuto fra quelli che esprimono questo genere di pensieri e di sentimenti, ma non possiamo concordare con lui nel reputarlo posteriore al ritorno dall' esilio: non ci pare che un poeta avrebbe avuto ragione di muovere allora tanti lamenti sullo stato del popolo; quando non vogliamo con alcuni ritardare questo e altri Salmi elegiaci fino al tempo dei Maccabei. Altri lo pongono prima dell' esilio, fra questi il Bunsen dopo la battaglia di Meghiddò, nella quale il re Josia fu sconfitto e ucciso dagli Egiziani,[2] e il De Wette un poco dopo nel regno di Gioachim, quando i Caldei si avanzavano contro Gerusalemme,[3] oppure in quello di Gioachin che fu condotto prigioniero con parte del popolo.[4]

[1] Frase ellittica già notata altra volta (vedi pag. 245); e qui s'intende: *fino a quando ci abbandonerai?*

[2] *2 Re*, XXIII, 29; *2 Cronache*, XXXV, 20-24.

[3] *2 Re*, XXIV, 2 e seg.

[4] *Ivi*, 10 e seg.

Ma il verso 12, che deplora *di essere stati sparsi fra le genti*, mi sembra ci offra buon argomento a credere questo Salmo posteriore all' esilio, tanto più che sappiamo quanto il più gran numero degli Ebrei fossero dimentichi della Legge divina negli ultimi tempi del regno giudaico, mentre il sentimento religioso si risvegliò forte e profondo durante gli anni dell' esilio; al che bene consuonano i vv. 18–19, nei quali si dice, che, non ostante tutte le sventure, non avevano dimenticato Dio, nè rinnegato il suo patto, nè ritirati i passi dalle sue vie. Espressioni giustamente poste in bocca degli esuli pentiti dei peccati o proprii o dei loro padri, ma che sarebbero male attribuite agli Ebrei degli ultimi tempi prima dell' esilio, quando vediamo tutti i profeti di continuo rimproverarli d' irreligione e d' immoralità.

Da per sè stesso questo Salmo ci si presenta diviso in tre parti. Nella prima (vv. 2–9) si rammenta il favore usato in antichi tempi da Dio verso il suo popolo, e si ripetono i prodigi contro le nazioni nemiche che si dicono raccontati dai padri. Nella seconda (vv. 10–17) si espone come antitesi al florido stato dei tempi che furono, la calamità e l' abbiezione presente, descritte con efficacissimi modi e commoventi espressioni. Nella terza (vv. 18–27) si assicura che la fede in Dio non è venuta meno per le sciagure: si rammentano anzi i martirii per la religione sofferti, e si prega il Signore di sorgere al soccorso e alla salvezza del suo popolo:

2. O Dio, coi nostri orecchi abbiamo udito,
i nostri padri ci hanno raccontato,
l'opera che operasti nei loro giorni,
nei giorni antichi.
3. Tu colla tua mano le genti cacciasti e loro stabilisti,
danneggiasti le nazioni, e quelli estendesti.

4. Chè non colla loro spada conquistarono la terra,
nè il loro braccio gli salvò,
ma la tua destra, il tuo braccio, e lo splendore della tua faccia,
perchè gli amavi.
5. Tu sei il mio Re, o Dio,
comanda le salvezze di Giacobbe.
6. In te cozzeremo i nostri avversarii,
nel tuo nome calpesteremo i nostri nemici.
7. Chè non nel mio arco mi affido,
nè la mia spada mi salverà.
8. Chè ci hai salvato dai nostri avversarii,
e hai fatto arrossire quelli che ci odiano.
9. In Iddio ci lodiamo tutto il giorno,
e il tuo nome in eterno celebreremo.

10. Ma ci hai respinti, e ci hai fatti vergognare,
e non esci coi nostri eserciti. [1]
11. Ci hai fatti ritirare dinanzi al nemico,
e quelli che ci odiano ci hanno predati.
12. Ci hai posti come pecore ad esser divorate,
e nelle genti ci hai dispersi.
13. Hai venduto il tuo popolo per nulla,
nè hai fatto grande il loro prezzo.
14. Ci hai ridotti in vergogna presso i nostri vicini,
scherno e beffe ai nostri confinanti.
15. Ci hai ridotti favola nelle genti,
per noi accennano col capo tra le nazioni.
16. Ogni giorno la mia vergogna è innanzi a me,
e il rossore della mia faccia mi ricopre,
17. per la voce di chi insulta e ingiuria,
dinanzi al nemico e al vendicatore.

18. Tutto questo ci è accaduto, e non ti abbiamo dimenticato,
nè abbiamo rinnegato il tuo patto.
19. Il nostro cuore non si è ritirato indietro,
nè si sono svolti i nostri passi dalle tue vie.

[1] Cf. Salmo LX, verso 12.

20. Quando ci hai oppressi in luogo di fiere selvaggie [1]
e ci hai coperti con ombra di morte,
21. non abbiamo dimenticato il nome di Dio,
nè abbiamo steso le mani a Dio straniero.
22. Iddio non considererà ciò,
da che egli conosce i segreti del cuore?
23. Per te fummo uccisi tutto il giorno,
fummo stimati come pecore da macello.
24. Dèstati, perchè dormi, o Signore?
sorgi, non dimenticare in eterno.
25. Perchè la tua presenza occulti,
dimentichi la nostra afflizione ed oppressione?
26. Chè è abbassata fino alla polvere l'anima nostra,
a terra è fisso il nostro ventre.
27. Sorgi, soccorrici,
e riscattaci per la tua clemenza.

Il Salmo LXXX, intitolato da Asaf, da alcuni è riferito alla conquista fatta dagli Assiri del regno delle dieci tribù, ipotesi favorita dalle parole aggiunte che trovansi nel titolo dei *LXX;* ma bene osserva il Rosenmüller che vi si parla della tribù di Benjamino, la quale sempre fece parte del regno giudaico. Altri lo riportano, secondo il solito, ai tempi maccabaici, e l'Ewald, seguìto questa volta dal Bunsen, crede anche questo Salmo posteriore al ritorno da Babilonia. Ma considerato che in tutto questo Canto si parla dell'abbandono divino, e si dipinge lo stato di devastazione della terra santa, mi pare più ragionevole opinare col De Wette (4ª ediz.) che esso appartenga alle Elegìe per la conquista e distruzione di Gerusalemme fatta dai Caldei. Questo Salmo è notevolissimo per la sua bellezza poetica, e in ispecie per la celebre allegorìa della vite, sotto la cui immagine è rappresentato il popolo ebreo.

[1] Si può intendere: o in luogo deserto, e perciò orribile ad abitare; oppure in luogo, i cui abitanti sono crudeli come le fiere: preferirei questa seconda interpretazione.

Un verso di ritornello quasi colle stesse parole abbiamo in questo Salmo; ma la prima volta dopo due versi, la seconda dopo altri tre, la terza solo alla fine. I primi tre versi (vv. 2–4) sono di preghiera per sollecitare l' aiuto divino. Seguono tre versi (5-7), dove si descrive lo stato calamitoso del popolo ebreo, e a questi si aggiunge il ritornello. Dal verso 9 al 17 è la bella allegoria della vite prima coltivata con amore da Dio e poi abbandonata a tutte le fiere. Col verso 18 sino alla fine si torna a pregare per l' aiuto divino, specialmente per il figlio dell'uomo eletto da Dio, per il quale figlio dell' uomo si deve intendere un discendente della dinastia davidica:

2. O Pastore d'Israele, porgi orecchio,
tu che guidi come greggie Giuseppe,
che risiedi sui Cherubini, risplendi.
3. Dinanzi a Efraim, Benjamino e Manasse,
desta la tua forza,
e vieni alla nostra salvezza.
4. O Dio, facci ritornare,
e fa risplendere la tua presenza, e saremo salvi.

5. O Eterno Dio degli eserciti,
fino a quando ti adirerai contro l'orazione del tuo popolo?
6. Li cibasti di pane di lagrime,
e gli abbeverasti con lagrime abbondanti.
7. Ci hai posti contesa ai nostri vicini,
e i nostri nemici si beffano di noi.
8. O Dio degli eserciti, facci ritornare,
e fa risplendere la tua presenza, e saremo salvi.

9. Una vite dall'Egitto tu dipartisti,
cacciasti le genti, e la piantasti.
10. Facesti sgombro dinanzi a quella,
mise le sue radici, e riempì la terra.
11. Si coprirono i monti alla sua ombra,
e i suoi rami come i cedri di Dio.

12. Stendeva le sue radici fino al mare,
e fino al fiume le sue propaggini.

13. Perchè rompesti le sue siepi,
sicchè ne colgono tutti i viandanti?
14. La devasta il selvatico cinghiale,
la fiera del campo se ne pasce.
15. O Dio degli eserciti, torna deh!
guarda dal cielo, e vedi
e visita questa vite,
16. la pianta che aveva posto la tua destra,
e il ramo che avevi per te fatto forte.
17. È arsa nel fuoco, recisa,
per il grido della tua presenza tutto è disperso.

18. Sia la tua mano sull'uomo della tua destra,
sul figlio dell'uomo che per te hai fatto forte.
19. E non ci partiremo da te:
facci vivere, e invocheremo il tuo nome.
20. O Eterno Dio degli eserciti, facci ritornare,
fa risplendere la tua presenza, e salvaci.

L'immagine della vite, sotto la quale è così poeticamente qui rappresentato il popolo ebreo, ha un notevole riscontro in uno dei Vaticinii d'Isaia (vv. 1-7). Anche in quel luogo Israele è rappresentato sotto l'immagine di una vigna, e Dio sotto quella del suo cultore; ma è la vigna che non ha corrisposto alle speranze del vignaiuolo, il quale dopo avervi spese tutte le cure, veduto che essa è divenuta di così pessima natura, l'abbandona agli spini ed ai pruni; cosicchè l'allegoria serve di rimprovero e di minaccia ai peccatori del popolo ebreo. Nel nostro Salmo invece il poeta si lamenta che la vite prima coltivata con tanta cura e tanto amore sia abbandonata alla devastazione, e così l'allegoria è usata invece a fine di preghiera e di supplicazione. Non

difficile che l'autore del Salmo, essendo posteriore, bbia tolto da Isaia il concetto di questa figura trasfor- nandola come al caso suo era più oppportuno, e non imanendo inferiore al profeta per bella disposizione ' immagini ed efficacia di espressioni.

Certo appartiene all'età dell'esilio il Salmo CII, come rovano i versi 14 e 15, nei quali si prega Iddio di aver ietà di Sion, perchè i servi del Signore ne amano le ietre e la polvere; ed è scritto da un esule che sentiva più profondo dolore per lo stato del suo popolo, e nella ropria desolazione rappresenta anche quella di tutti i uoi concittadini. Non si potrebbe determinare chi que- t' esule fosse, tanto più che questo Canto elegiaco inti- olato: *Preghiera del povero che vien meno, e dinanzi al- Eterno versa il suo lamento*, non ha nome di autore; na il titolo è così poetico ed esprimente, che incline- emmo a crederlo dello stesso poeta.

I primi due versi dopo quello del titolo sono d' in- roduzione, per implorare che sia ascoltata la preghiera.)al verso 4 al 12 sono descritte poeticamente le sventure el popolo ebreo, rappresentato qui collettivamente sotto immagine di un solo individuo. Dal verso 13 sino al erso 17 la preghiera si fa più chiaramente generale per destini del popolo e per la città di Sion. Dal verso 18 sino lla fine si loda la Provvidenza divina più benefica verso derelitti, il che è argomento di fiducia per impetrare sperato soccorso. Del resto, una divisione in istrofe eterminate sarebbe in questo caso troppo incerta:

2. O Eterno, ascolta la mia orazione,
   e il mio grido a te giunga.
3. Non nascondere a me la tua presenza,
   nel giorno della mia angustia
   porgi a me il tuo orecchio,
   nel giorno che t'invoco presto rispondimi.

4. Chè si sono consumati in fumo i miei giorni,
e le mie ossa come un tizzo sono arse.
5. È percosso come erba, e appassito il mio cuore,
sicchè dimentico di mangiare il mio pane.
6. Per il grido del mio gemito
si sono attaccate le mie ossa alla mia carne.
7. Sono simile al pellicano del deserto,
sono come il gufo delle solitudini.
8. Veglio e sto come passero solitario sul tetto.[1]
9. Tutto il giorno m' insultano i miei nemici,
quelli che infuriano contro di me per me giurano.[2]
10. Chè la cenere come il pane ho mangiato,
e la mia bevanda ho mischiato col pianto,
11. per la tua ira e il tuo sdegno,
chè mi hai preso e gettato via.
12. I miei giorni come ombra che declina,
ed io come erba appassisco.

13. Ma tu, o Eterno, per sempre risiedi,
e la tua memoria da secolo in secolo.
14. Tu risorgerai, avrai pietà di Sion,
perchè è tempo di farle grazia, è giunto il suo tempo
15. Chè amano i tuoi servi le sue pietre,
e della sua polvere hanno compassione.
16. E le genti temeranno il nome dell' Eterno,
e tutti i re della terra la tua gloria.
17. Perchè l' Eterno rifabbrica Sion,
appare nella sua gloria.

[1] Questa bellissima imagine del passero solitario sull' alto tetto di un edificio che rappresenta tanto bene l' uomo sventurato, e che qui apparisce solo in breve tratto, è pur quella che forma soggetto di uno dei più commoventi Carmi del nostro Leopardi. Rammentava egli questa imagine biblica? non potremmo affermarlo; ma non ci sembra nè anche del tutto inverosimile.

[2] Giurano, dicendo: « Accada a me ciò che accade agl Ebrei, ec.; » che equivale a ciò che leggiamo in altri luoghi biblici, che il popolo ebreo era divenuto di proverbio per le sue sciagure.

18. Si volge alla preghiera del derelitto,
e non disprezza la loro orazione.
19. Ciò sarà scritto per le generazioni avvenire,
e il nuovo popolo loderà Iddio.
20. Chè si affaccia dall'alto della sua santità,
l'Eterno dal cielo guarda alla terra,
21. per sentire il gemito del prigioniero,
per liberare i destinati alla morte,
22. per raccontare in Sion il nome dell'Eterno,
e la sua lode in Gerusalemme,
23. quando si adunano i popoli insieme
e i regni per servire l'Eterno.
24. Ha umiliato nella via la mia forza, ha abbreviato i miei giorni. [1]
25. Io dico: o mio Dio, non mi portar via nella metà dei miei giorni;
da secolo a secolo sono i tuoi anni.
26. Da antico hai fondato la terra,
e opera delle tue mani sono i cieli.
27. Essi si disperdono, e tu rimani,
e tutti come un abito si logorano,
come una veste li muti, e passano;
28. ma tu sei, e i tuoi anni non finiscono.
29. I figli dei tuoi servi abiteranno la terra,
e la loro prole dinanzi a te sarà stabile.

Fra tutte queste Elegie però la più desolante lamenzione di un popolo esule e schiavo, il più forte grido di ndetta di una gente oppressa e derisa, è certo il Salmo XXXVII. Questo è anonimo nel testo ebraico, ma sendo il titolo dei *LXX* è attribuito a Geremia, del quale rò non può essere in alcun modo, perchè sappiamo e questo profeta nella dispersione del suo popolo non ulò in Babilonia, mentre dal primo verso di questo

[1] Qui il poeta dalla speranza torna di nuovo al lamento, e r *via* si deve intendere *la via della vita.*

nostro Canto apparisce che appunto in Babilonia vivesse l' autore. Ma chiunque questi fosse, l' età non ne può essere incerta; ed è la più bella Elegìa nazionale fra tutti i *Salmi*, e nella sua brevità forse tale da preferirsi anche agli stessi *Treni:*

1. Presso i fiumi di Babilonia
colà soggiornammo e piangemmo
nel rammentarci di Sion.
2. Ai salici dentro di essa
appendemmo le nostre cetere.
3. Perchè colà ci domandavano i nostri vincitori parola di canto,
e i nostri oppressori parole di letizia:
« cantateci dei canti di Sion. »

4. « Come canteremo il Canto del Signore
in terra straniera? »
5. Se ti dimenticherò, o Gerusalemme,
sia dimenticata là mia destra.
6. Si attacchi la mia lingua al mio palato,
se non ti rammenterò,
se non porrò Gerusalemme
in cima ad ogni mia allegrezza.

7. Rammenta, o Eterno, i figli di Edom
nel giorno di Gerusalemme,
che dicevano: abbattete, abbattete,
fino ai fondamenti di quella.
8. O figlia di Babele presto distrutta,
beato chi ti pagherà
la ricompensa di ciò che a noi facesti!
9. Beato chi afferrerà
e spezzerà i tuoi parvoli contro la rupe!

È crudele certo quest' ultima imprecazione, e anche feroce e barbara, se noi vogliamo, ma dettata dall' odi

nazionale ad un popolo che così tenacemente amava la sua patria e le sue leggi, e si vedeva schiavo e non solo oppresso, ma anche barbaramente deriso dai suoi vincitori. Per conseguenza non possiamo qui trovare la mitezza e la moralità di un Canto religioso, ma invece tutta la fierezza di un' Elegìa nazionale, e come tale non se ne potrebbe trovare alcun' altra che le vada innanzi.

CAPITOLO XVI.

1. *Treni* di Geremia. — I Salmi di preghiera per il popolo d' Israele posteriori al ritorno dall'esilio babilonese.

Alla stessa età, cui si riferiscono molti dei Salmi elegiaci, cioè alla distruzione di Gerusalemme e del Tempio fatta dai Caldei, deve anche riportarsi il libro dei *Treni*, che, quantunque senza titolo nel testo ebraico, una tradizione costante ha sempre attribuito a Geremia: tradizione confermata dal titolo che questo libro ha nella versione dei *LXX*. Questa tradizione è stata da alcuni modernamente posta in dubbio, e il Thenius [1] e il Nöldecke [2] hanno perfino negata l' unità di autore a questo libro, risguardando ogni capitolo come un Canto da sè, staccato e distinto da tutto il rimanente. Il Meier ammette con molta probabilità che il primo Capitolo e il terzo siano di Geremia; ma ha dei dubbii sugli altri tre, particolarmente sul quarto.[3] Altri, che non negano l'unità di autore, opinano che queste Elegìe siano state scritte da un esule

[1] *Die Klagelieder erklärt.*

[2] *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, pag. 213 e seg.

[3] *Geschichte der poetischen national Literatur der Hebräer*, pag. 402.

non immediatamente dopo la distruzione del regno giudaico, ma qualche tempo dopo l'emigrazione. E l' Ewald [1] e il Bunsen [2] vogliono che questi Canti elegiaci siano stati scritti in Egitto da un amico e scolare di Geremia, e probabilmente da quel Baruch, che nei Vaticinii stessi di Geremia viene con lode nominato, e a cui, secondo il canone dei *LXX*, è attribuito un piccolo libro profetico, del quale però non rimane il testo ebraico. Sembra in prima opinione del tutto da rigettarsi quella che nega l' unità di autore. Imperocchè non si può non riconoscere in queste Elegie una certa unità di argomento e proprio un regolare procedere delle idee dal principio sino alla fine. Nel primo Capitolo si lamenta il deplorevole stato di Gerusalemme prima che fosse del tutto conquistata dai nemici; nel secondo, lo strazio dell' assedio e della espugnazione; nel terzo, più particolarmente le sofferenze degli uomini giusti e pii, rappresentati collettivamente come un solo individuo; nel quarto è altra straziante pittura di tutte le sofferenze del popolo ebreo; e finalmente nel quinto e ultimo è la preghiera, perchè Dio si muova a pietà di tante sciagure. Anche lo stile appare di un solo autore; e il ritmo poetico è uguale nei tre primi capitoli acrostici alfabetici. Nel quarto il ritmo è più breve; nel quinto anche la disposizione acrostica cessa, perchè la preghiera doveva naturalmente essere più spontanea dei Canti di lamentazione. Nè ci si obbiettino contro l'unità di autore alcune ripetizioni delle medesime idee, perchè è proprio di chi si lamenta esser diffuso e ripetere sotto varia forma la querela delle proprie sventure. L' ipotesi poi di attribuire ad altri che a Geremia la paternità di questi Canti, non ha nulla di certo; e vi sono in questo caso ragioni valevoli e concludenti per negare l' opinione tradizionale?

[1] *Die Dichter des alten Bundes*, 2ª ediz., vol. II, pag. 325 e seg.
[2] *Bibelwerk*, vol. VI, pag. 828.

Si vuol trovare in prima diversità di lingua e di stile fra il libro dei *Treni* e i *Vaticinii* di Geremia; ma non è naturale che in Canti di genere del tutto diverso dai Vaticinii usasse uno stesso autore parole e modi diversi?

Si vuol trovare poi una contradizione fra il passo dei *Treni* (V, 7), e il passo di Geremia (XXXI, 29, 30), che fa d'uopo esaminare per vedere a che cosa si riduca. Nei *Treni* (luogo citato) gli Ebrei esuli, e così severamente puniti, dicono nella loro preghiera al Signore: *I nostri padri peccarono, e non sono più, e noi sopportiamo le loro colpe;* mentre nei suoi Vaticinii Geremia dice: *In quei giorni non diranno più, i padri hanno mangiato l'agresto e i denti dei figli ne furono allegati, ma ognuno morrà per la sua colpa, ogni uomo che mangerà l'agresto, di esso si allegheranno i denti.* Ma in quai giorni ciò avverrà? In quelli stessi, di cui ci parla Geremia nello stesso capitolo (v. 27), cioè nei tempi di redenzione, e di un lieto avvenire, che egli predice al suo popolo, e che pone a confronto delle presenti calamità. Dunque fra questi due luoghi, anzichè esservi opposizione, vi è mirabile concordia. Il profeta di un'êra messianica vaticina che a quei tempi felici non si dirà più da nessuno ciò che sentiva dire ai suoi giorni, che le colpe dei padri cadevano sul capo innocente dei figliuoli, e va benissimo che nei suoi Canti elegiaci egli stesso ne muova lamento.

Si dice ancora che, se Geremia fosse stato l'autore dei *Treni*, non avrebbe lasciato di parlare, come era suo stile, dei peccati commessi dal popolo ebreo come causa delle sue sciagure. Ma non si avverte che, se il rimprovero dei peccati era proprio argomento dei vaticinii diretti, più che ad altro, ad ammonire i cittadini, non sarebbe stato opportuno il fermarvisi troppo nei Canti elegiaci, dove il

risguardare i peccati come giusta causa dell' infortunio avrebbe molto diminuito la commiserazione che si voleva con queste poesie eccitare. Non già però che non si faccia anche dei peccati breve e fugace menzione. Si dice che « Dio ha afflitto Sion per i molti suoi peccati; » che « Gerusalemmme ha peccato, e perciò è stata ridotta in abbominio » (I, 5, 8); gli Ebrei dicono: « Noi abbiamo peccato e disobbedito, e tu non ci hai perdonato » (III, 43); lamentano « i peccati dei profeti e i delitti dei sacerdoti che versavano il sangue dei giusti » (IV, 13); e deplorando che è caduta la corona dal loro capo, esclamano: « Guai a noi che abbiamo peccato! » (V, 16). Si parla inoltre dei falsi profeti adulatori che lusingavano il popolo con vane speranze (II, 14), cosa che molto consuona coi Vaticinii di Geremia.[1] Nè crediamo più grave l' obbiezione tratta dal verso 20 del Capitolo quarto, ove si lamenta come estrema sciagura l'esilio e la prigionìa del re Sedecia, mentre contro questo stesso troviamo fieri rimproveri nei Vaticinii di Geremia. Imperocchè va bene che il profeta rimproveri e minacci il re peccatore, mentre non è punto in contradizione, se assunta la parte di poeta, che piange la caduta del suo popolo, ne piange ancora l' avvilimento del re, qualunque questi per le sue qualità personali si fosse.

Dimodochè non crediamo che vi siano ragioni sufficienti a negare che Geremia possa tenersi l' autore di queste Elegìe, come riconosciamo dall' altro lato, che non vi è nessun intrinseco argomento per tenerlo certissimo. Ma quando abbiamo da un lato una opinione tradizionale e costante, cui non si può opporre nessuna grave difficoltà, e dall' altro pure ipotesi non concordi e perciò stesso incerte, ci pare regola di savia critica starci

[1] Cf. Cap. XXVI, 9-18.

piuttosto a quella che a queste. Venendo ora a parlare del libro stesso, diciamo in prima che *Sefer Qinoth*, cioè *Libro di Elegie*, è chiamato nei libri talmudici, titolo esattamente corrispondente a quello dei *LXX* che lo chiamano *Treni*, e secondo il costume poi degli Ebrei d' intitolare i libri dalla parola con cui cominciano, è chiamato anche *Echà*, interiezione di dolore, con cui incominciano i capitoli primo, secondo e quarto di questo libro. Il quale si divide in cinque Canti, come già abbiamo detto altrove, di cui i primi quattro sono in ordine alfabetico. Ogni verso si può dividere nei primi tre capitoli in tre membretti, in modo che ognuno forma una piccola strofa; ma nel Capitolo terzo la lettera dell' ordine albabetico è ripetuta non solo al principio di ogni strofa, ma anche al principio di ogni membretto di essa, e così in ognuna tre volte. Il quarto Capitolo ha ritmo più breve, constando ogni verso di due soli membri. Il quinto e ultimo Capitolo, sebbene contenga ventidue versi, quante sono le lettere dell' alfabeto ebraico, non è in ordine acrostico, ed i versetti sono anche più brevi, che nel quarto. L' Ewald suppone che il poeta stanco dello sforzo, cui l' obbligava la disposizione acrostica dei versetti, vi abbia alla fine dell' opera sua renunziato; tanto più che in quest' ultima parte, per avere seguitato un ritmo più breve, gli sarebbe riescito anche più difficile. La quale supposizione è anche probabile. Questo in quanto alla forma esteriore; in quanto al contenuto poi, fa d' uopo scendere ad un' analisi di questi Canti, per dimostrare come appunto dalla graduazione, che in essi si nota, meglio si provi l' unità dell' autore e dell' argomento.

Il primo Capitolo è un lamento per la città di Gerusalemme, ma non apparisce ancora che fosse presa e distrutta dai nemici. Il suo stato era orribile: desolata, sottoposta a tributo, priva di gran parte dei suoi abitatori,

spogliata insomma di ogni suo decoro. Dal verso 11 po sino alla fine è introdotta con bella personificazione l città stessa a parlare delle sue sciagure e dello strazi fatto dei suoi cittadini, come donna che piange la propri e la sventura dei figli. Pare insomma questo primo Capi tolo ispirato al poeta dopo la prima invasione di Nabucc in Gerusalemme, quando il re Gioachin fu condotto pri gioniero in Babele, e insieme con lui tutti i maggioren della terra, sicchè nella città non rimase, secondo l espressione del libro dei *Re* (2, XXIV, 14), se non ch la poveraglia del paese:

1. Come siede desolata la città grande per popolo!
è come vedova quella che era grande nelle genti,
la principessa delle provincie è sottoposta a tributo.
2. Piange nella notte, e le sue lagrime sulla sua guancia,
non ha chi la consoli fra tutti i suoi amici,
tutti i suoi compagni la tradirono, le furono nemici.
3. Ha emigrato Giuda per l'afflizione e per la molta servitù
sta fra le genti, senza trovare riposo,
tutti i suoi persecutori lo raggiungono fra le distrette.
4. Le vie di Sion sono triste, perchè non vengono alle so-
lennità,
tutte le sue porte sono desolate, i suoi sacerdoti gemono
le sue vergini sono triste, ed è nell' amarezza.
5. I suoi avversarii furono a capo, i suoi nemici sono quieti
perchè l' Eterno l' ha afflitta pei molti suoi peccati,
i suoi parvoli vanno prigionieri dinanzi al nemico.
6. Ed escì dalla figlia di Sion tutta la sua gloria,
i suoi principi sono come cervi, che non trovano pascol
e vanno senza forza dinanzi a chi li persegue.
7. Rammenta Gerusalemme nei giorni della suà afflizione
e del suo esilio
tutte le delizie che erano a lei nei tempi antichi, [1]

[1] Questo membretto pare di troppo per la divisione ritmica del verso: l' Ewald lo crede interpolato.

quando cadde il suo popolo in mano del nemico, e non
v'era chi l'aiutasse,
la videro i nemici, risero sulla sua distruzione.
8. Peccò Gerusalemme, perciò fu ridotta in abbominio,
tutti quelli che l'onoravano la disprezzano, chè vedono
la sua vergogna,
anch'essa geme, e si ritrae indietro.
9. La sua impurità è nei suoi abiti, non rammenta la sua fine,
e cadde meravigliosamente, non v'è chi la consoli:
vedi, o Eterno, la mia afflizione, chè divenne grande
il nemico.
10. L'avversario ha steso la mano su tutte le sue delizie,
che essa vide le genti venire nel tuo Santuario,
quelli che comandasti: non vengano nella tua adunanza.
11. Tutto il suo popolo geme, e cerca pane,
dànno le loro cose deliziose per il cibo a ristoro del-
l'anima:
vedi, o Eterno, e guarda, chè sono avvilita.
12. Non vi commovete, o voi che passate nella via?
guardate e vedete se vi è dolore come il mio,
col quale mi oppresse, mi afflisse l'Eterno, nel giorno
che si accese il suo furore.
13. Dall'alto mandò fuoco nelle mie ossa, nelle quali scorre,
stese una rete ai miei piedi, mi fece volgere indietro,
mi ha ridotto desolata, tutto il giorno dolente.
14. È legato il giogo dei miei peccati in sua mano,
che s'intrecciano, salgono sul mio collo: fece indebolire
la mia forza,
mi dètte il Signore in mano di tale che non posso ri-
sorgere.
15. Vilipese tutti i mei forti il Signore dentro di me,
ha convocato contro di me un giorno solenne per spez-
zare i miei giovani:
il Signore ha stretto il torchio per la vergine figlia di
Giuda.
16. Perciò io piango, e l'occhio, il mio occhio struggesi in
acqua,

chè è lontano da me il consolatore, colui che conforta
l'anima mia,
sono i miei figli desolati, perchè ha vinto il nemico.
17. Stende Sion le sue mani, non ha chi la consoli,
l'Eterno comandò contro a Giacobbe d'ogni intorno
suoi nemici,
Gerusalemme fu per abbominio in mezzo a loro.
18. È giusto l'Eterno, chè al suo detto ho disobbedito;
sentite ora, o popoli tutti, e vedete il mio dolore,
le mie vergini e i miei giovani andarono prigionieri.
19. Ho chiamato i miei amici, essi mi hanno ingannato,
i miei sacerdoti e i miei anziani nella città perirono,
perchè cercavano cibo per ristorare la loro anima.
20. Vedi, o Eterno, che sono in angustia, le mie viscere s
turbano,
è sconvolto il mio cuore dentro di me, chè molto son
amareggiata,
di fuori orba la spada, come dentro la morte.
21. Sentono che gemo, non v'è chi mi consoli,
tutti i miei nemici odono il mio male, godono che tu l
facesti,
farai giungere il giorno che annunziasti, e saranno
come me.
22. Venga tutta la loro malvagità a te dinanzi,
e opera a loro come operasti a me per tutte le mie colpe.
chè sono grandi i miei gemiti, e il mio cuore è dolente

Il secondo Capitolo apparisce invece scritto dopo la distruzione della città e del Tempio. Iddio stesso ci viene rappresentato come terribile nemico, che abbatte e distrugge le mura, e rovescia a terra il suo Tempio e i suoi altari. Il grido di dolore è qui anche più straziante che nel primo Canto, perchè con brevi tratti, ma commoventissimi, sono descritti tutti gli orrori dell'assedio, e di una popolazione morente di fame, e perchè alla dipintura dell'infortunio è aggiunto ancora il derisorio insulto colle stesse parole dei nemici. E si conclude po

con altra commoventissima descrizione dello stato straziante di quel misero popolo:

1. Come annuvolò nella sua ira il Signore la figlia di Sion!
abbassò da cielo a terra la gloria d' Israele,
e non rammentò lo sgabello dei suoi piedi nel giorno della sua ira.
2. Travolse il Signore senza compassione tutti gli abitacoli di Giacobbe,
rovinò nella sua ira le fortezze della figlia di Giuda,
fece giungere a terra, profanandoli, il regno e i principi.
3. Recise nell' acceso furore tutta la gloria d' Israele,
ritrasse indietro la sua destra dinanzi il nemico,
e divampò contro Giacobbe come fuoco fiammeggiante, che divora all' intorno.
4. Drizzò il suo arco come nemico, alzò la sua destra come avversario,
uccise tutti i più cari alla vista,
nella tenda della figlia di Sion versò come fuoco la sua ira.
5. Fu il Signore come nemico, travolse Israele,
travolse tutti i suoi palazzi, distrusse le sue fortezze,
e accrebbe alla figlia di Giuda mestizia e affanno.
6. E tolse violentemente come da un orto il suo riparo, distrusse il suo Tempio,
fece dimenticare l' Eterno in Sion solennità e Sabato,
e dispregiò nello sdegno del suo furore re e sacerdote.
7. Rigettò l' Eterno il suo altare, spregiò il suo Santuario,
consegnò in mano del nemico le mura dei suoi palazzi,
un grido dettero nella casa dell' Eterno, come nel giorno della solennità.
8. Pensò l' Eterno di distruggere le mura della figlia di Sion,
tese un filo, non ritrasse la sua mano dal travolgere,
pose in lutto fortezza e mura, insieme furono atterrate.
9. Furono abbattute a terra le sue porte, distrusse e ruppe le sue sbarre,

il suo re e i suoi principi tra le genti senza leggi,
nemmeno i suoi profeti trovano la visione dell' Eterno.
10. Siedono a terra muti gli anziani della figlia di Sion,
posero polvere sul loro capo, si cinsero di cilicio,
abbassano a terra il loro capo le vergini di Gerusalemme
11. Si consumano per le lagrime i miei occhi, si agitano l
mie viscere,
si versa a terra il mio fegato per la sciagura della figli
del mio popolo,
perchè vengono meno il fanciullo e il lattante nell
piazze della città.
12. Alle loro madri dicono: dov' è il grano e il vino?
quando vengono meno come uccisi nelle piazze della città
quando versano la loro anima sul seno delle loro madri
13. Con che ti scongiurerò, chi paragonerò a te, o figlia d
Gerusalemme?
chi eguaglierò a te si che io ti consoli, o vergine figli
di Sion?
chè è grande come il mare la tua sciagura, chi ti ri
sanerà?
14. I tuoi profeti vaticinarono a te il vano e il futile,
nè palesarono il tuo delitto per farti pentire,
ma vaticinarono a te vaticinii vani e cose fallaci.
15. Battono per te le palme tutti quelli che passano per via
e fischiando muovono il capo per la figlia di Gerusa-
lemme:
è questa la città che dicevano perfetta di bellezza, gioia
di tutta la terra?
16. Aprono contro di te la bocca tutti i tuoi nemici,
fischiano e digrignano i denti, dicendo: l'abbiamo travolta
davvero questo è il giorno che abbiamo sperato, ci siamo
giunti, lo vediamo.
17. Fece l'Eterno ciò che aveva pensato,
compie il detto che aveva ordinato da antico, rovinò
senza pietà,
e fece rallegrare di te il nemico, innalzò la fronte de
tuoi nemici.

8. Esclamò il loro cuore al Signore:
o muro della figlia di Sion, fa scendere come torrente le lagrime giorno e notte,
non darti posa, non quieti la tua pupilla.
9. Sorgi, grida, nella notte al principio delle veglie,
versa come acqua il tuo cuore di faccia al Signore,
tendi a lui le tue palme per l'anima dei tuoi parvoli,
che vengono meno per la fame in cima a tutte le vie.[1]
0. Vedi, o Eterno, e guarda verso chi operasti in tal modo,
quando mangiarono le donne i loro parti, i bambini che tenevano in braccio,
quando fu ucciso nel Santuario del Signore sacerdote e profeta.
1. Giacciono a terra nelle strade fanciulli e vecchi,
vergini e giovani caddero di spada,
uccidesti nel giorno del tuo furore, facesti strage senza pietà.
2. Convocasti come giorno di solennità i miei nemici all'intorno,
non vi fu nel giorno dello sdegno del Signore, nè chi sfuggisse, nè chi sopravvivesse,
quelli che io aveva allevati e cresciuti, il mio nemico distrusse.

Il terzo Capitolo può sembrare da prima, come hanno reduto molti commentatori, un'Elegìa personale del poe-, e se questi è, come crediamo, Geremia, cagionata ui mali trattamenti da lui sofferti per parte degli empi ttori del suo popolo. Questa opinione ha, per dir vero, in o favore i versi 14 e seguenti, dove si fa lamento delle risioni e delle amarezze inflittegli dalla gente del suo opolo; ma chi bene osserva i versi 40 a 47, vedrà che

[1] Anche in questo verso si nota una divisione in quattro memretti invece che in tre; e anche qui l'Ewald dubita che il quarto a interpolato. Erano però i poeti ebrei così rigorosi nella distribuone ritmica per giustificare un tal dubbio? Non lo crediamo.

anche questo terzo Capitolo è un' Elegìa nazionale per l sventura di tutto il popolo. Può il poeta in questo Cant essere stato mosso da prima dalla considerazione delle prc prie sventure; ma non tanto per un pensiero individuale quanto perchè sentiva nelle proprie sciagure quelle d tutti i suoi miseri cittadini, e specialmente di coloro fr questi che erano al pari di lui buoni e pii, e perciò derisi come dice nel verso 14 e seguenti, dalla peggior parte de popolo, che non sempre è la più povera, ma spesso la cos detta nobiltà depravata e corrotta. Però questo pensier si faceva sempre più generale, e quel Canto, che incomin ciava a gemere sulle sciagure del singolo individuo, dive niva a poco a poco lamento per il destino di tutto il popolo

1. Io son l'uomo che vede l'afflizione nel flagello dell sua ira.[1]
2. Me guida e conduce nell'oscurità, non nella luce.
3. Certo contro di me si volge, dirizza la sua mano tutt il giorno.
4. Consumò la mia carne e la mia pelle, ruppe le mie oss
5. Edificò contro di me, e mi circondò di veleno e amarezza.
6. Nei luoghi oscuri mi fece stare, come i morti del mond
7. Mi ha chiuso, sicchè non esca, ha aggravati i miei cepp
8. Ancorchè esclami e gridi, esclude le mie preghiere.
9. Chiuse le mie vie con macigni, torse i miei sentieri.
10. Orso insidiatore è per me, leone in agguato.
11. Le mie vie perverti, mi dilaniò, mi fece deserto.
12. Drizzò il suo arco, e mi pose come bersaglio alla freccia
13. lanciò nelle mie reni i figli della sua faretra.
14. Sono scherno al mio popolo, loro canzone tutto il giorn
15. Mi sazia di amarezze, mi abbevera di veleno.
16. E spezzò con i sassi i miei denti, mi avvoltolò nell cenere.

[1] Intendi dell'ira di Dio, il quale è soggetto sottinteso anch dei versi seguenti.

17. Mi allontanò dalla pace, son dimentico del bene.
18. E dico: è perduta la mia fiducia e la mia speranza nell'Eterno.
19. Rammenta la mia miseria, il mio esilio, il veleno e il tossico.
20. Rammentalo, e si quieti in me l'anima mia.
21. Questo volgerò nel mio cuore, per questo spererò.
22. Le pietà dell' Eterno certo non finiscono, certo non hanno fine le sue clemenze.
23. Sono nuove ad ogni mattina, è grande la tua fede.
24. La mia parte è l'Eterno, dice l'anima mia, però in lui spero.
25. È buono l' Eterno a chi spera in lui, all'anima che lo ricerca.
26. È bene sperare in silenzio nella salvezza dell'Eterno.
27. È bene per l' uomo sopportare il giogo nella sua gioventù.
28. Stia solo e taciturno, poichè lo impose sopra di lui.
29. Ponga nella polvere la sua bocca, forse vi è speranza.
30. Porga a chi lo percuote la guancia, si sazii di vergogna:
31. chè il Signore non abbandona in eterno.
32. Se anche affligge, ha compassione come la sua grande clemenza:
33. perchè non affligge volentieri, nè attrista i figli dell'uomo.
34. Schiacciare sotto i piedi tutti i prigioni della terra,
35. torcere la giustizia dell' uomo dinanzi al cospetto dell'Altissimo,
36. ingannare l'uomo nella sua contesa, il Signore non lo approva.
37. Chi è colui che dica, talchè sia, ciò che il Signore non ha comandato?
38. Dalla bocca dell' Altissimo non escono i beni e i mali?
39. A che si lamenta il vivente, l'uomo per i suoi peccati?
40. Cerchiamo le nostre vie, ed esaminiamole, e volgiamoci all' Eterno.
41. Alziamo il nostro cuore sulle nostre palme a Dio in cielo.
42. Noi abbiamo peccato e disobbedito, e tu non hai perdonato.

43. Ti sei nascosto nell'ira, ci perseguiti, e ci hai uccisi senza pietà.
44. Ti sei coperto nella nube, e non trova via la preghiera.
45. Letame e abborrimento ci hai posti in mezzo ai popoli.
46. Aprirono contro di noi la bocca tutti i nostri nemici.
47. Paura e fossa sono per noi, rovina e rottura.
48. Rivi d'acqua versa il mio occhio per la sciagura della figlia del mio popolo.
49. Il mio occhio scorre e non si posa, non ha quiete,
50. fino che si affacci e veda l'Eterno dal cielo.
51. Il mio occhio si affanna in me stesso per tutte le figlie della mia città.
52. Mi hanno cacciato come un uccello quelli che mi sono nemici per nulla.
53. Distrussero nella fossa la mia vita, e gettarono pietre contro di me.
54. Versarono acqua sul mio capo, io dico: sono reciso.
55. Invoco il tuo nome, o Eterno, dalla fossa profonda.
56. La mia voce ascolta, non nascondere il tuo orecchio al mio grido, sicchè io respiri.
57. Ti avvicinasti nel giorno che io chiamava, dicesti: non temere.
58. Contendesti, o Signore, le mie contese, redimesti la mia vita.
59. Vedesti, o Eterno, l'ingiuria fattami, difendi il mio diritto.
60. Vedesti tutte le loro vendette, tutti i loro pensieri contro di me.
61. Sentisti i loro insulti, o Eterno, tutti i loro pensieri contro di me.
62. Le labbra dei miei avversarii, e i loro ragionamenti contro di me tutto il giorno.
63. Quando stanno e quando sorgono, li guardi: io sono la loro canzone.
64. Rendi loro il premio, o Eterno, come l'opera delle loro mani.
65. Dà loro afflizione di cuore, la tua esecrazione sia ad essi.
66. Inseguili con furore, e distruggili di sotto i cieli dell'Eterno.

Il quarto Capitolo torna a descrivere l'orribile stato

degli abitanti di Gerusalemme e durante l'assedio e dopo la distruzione. L'avvilimento degli uomini più pregiati, lo strazio delle persone consunte dalla fame e dalla sete, le madri che s'imbandiscono orribile cibo colle carni dei proprii figli, orrore espresso con termini anche più crudeli che nel secondo Canto, l'incendio e l'immondezza della città, la dispersione di tutto il popolo e la prigionìa perfino del re condotto in ceppi, fornano l'argomento di questa quarta Elegìa, che finisce però con una minaccia di vendetta contro la nazione dumea, la quale, invece di condursi con amore fraterno verso il popolo ebreo, si era, come avviene spesso fra popoli affini, crudelmente compiaciuta della distruzione di lui, e l'aveva anche coadiuvata:

. Come si è oscurato l'oro, è variato l'oro fine e buono,
sono gettate le pietre sante in capo alle vie!
. I figli di Sion pregiati, valutati come oro,
come furono stimati vasi di creta, opera delle mani del vasaio!
. Anche le fiere porgono la mammella, allattano i loro piccoli,
la figlia del mio popolo è crudele come gli struzzi del deserto.
. Si attacca la lingua del poppante al palato per la sete,
i fanciulli chiedono pane, non v'è chi ad essi lo porga.
. Quelli che si cibavano di delizie sono desolati nelle strade,
quelli allevati sulla porpora abbracciano il letame.
. Ed è grande il peccato della figlia del mio popolo più del peccato di Sodoma,
fu sovvertita in un momento, nè si avventarono contro essa le mani.
. Erano candidi i suoi Nazirei[1] più della neve, puri più del latte,

[1] I Nazirei erano quelli che per tutta la vita o per un certo tempo si astenevano dal vino e da qualunque bevanda inebbriante, come ancora dall'uva, nè potevano neanche radersi. (Cf. *Numeri*, VI.)

splendevano nel corpo come gemme, come zaffiri la loro forma.

8. Si oscurò più della stessa nerezza il loro aspetto, non si conoscono nelle strade,
si attaccò la loro pelle alle loro ossa secca come il legno.
9. Sono meglio gli uccisi di spada che i morti di fame,
perchè quelli caddero estinti, senza bisogno dei prodotti del campo.
10. Le mani delle donne pietose cossero i proprii fanciulli,
furono a loro per cibo nella sciagura della figlia del mio popolo.
11. Compì l'Eterno la sua collera, versò il furore della sua ira,
appiccò il fuoco in Sion, e divorò le sue fondamenta.
12. Non credevano i re della terra, e tutti gli abitanti dell'universo,
che fosse venuto l'avversario e il nemico nelle porte di Gerusalemme.
13. Per i peccati dei suoi profeti, per i delitti dei suoi sacerdoti,
che versarono in quella il sangue dei giusti.
14. Errano i ciechi per le vie, s'insozzano nel sangue,
ciò che non potrebbero toccano colle loro vesti.[1]
15. Allontanatevi, ciò è impuro, gridano ad essi, allontanatevi, allontanatevi, non toccate;
quando fuggono, ed errano, dicono nelle genti: non più vi abitano.
16. La presenza dell'Eterno gli ha dispersi, non più li considera,
non è rispettata la presenza dei sacerdoti, non trovano pietà i vecchi.
17. Ancora si consumano i nostri occhi invano al nostro soccorso,
nel volgere la nostra speranza a gente che non ci salva.
18. Sono insidiati i nostri passi, sicchè non andiamo nelle piazze,

[1] Il rito ebraico riguarda come impuro chi tocca un cadavere, o s'imbratta col sangue di un ucciso.

è vicina la nostra fine, sono compiuti i nostri giorni, chè
la nostra fine è giunta.
9. Sono agili i nostri persecutori più dell' aquile aeree,
c' inseguono sui monti, nel deserto c' insidiano.
0. L' alito delle nostre nari, il Messia dell' Eterno, fu preso
nelle loro reti,
nella cui ombra, dicemmo, vivremo tra le nazioni.
1. Gioisci e rallègrati, o figlia di Edom abitante nella terra
di Uz,
anche a te giungerà il calice, t'inebrierai e sarai denudata.
2. È compiuto il tuo delitto, o figlia di Sion, non continuerà
a menarti in esilio;
è esaminato il tuo delitto, o figlia di Edom, i tuoi peccati
sono palesi.

Finalmente nel quinto Capitolo il poeta si dirige a Dio per pregarlo di volgere uno sguardo pietoso sopra tanto strazio, sopra un popolo intero spogliato di averi, di patria, di uomini, e ridotto alla condizione dei più vili schiavi; e non tanto per essi, quanto per quel monte di Sion prima soggiorno di tanta gioia e di tanta gloria, e ora tanto deserto che è fatto nido di sciacalli. Ma il Signore è eterno, eterno il suo regno, però il poeta esprime ancora la fiducia che ritornino, quando che sia, i giorni antichi:

1. Rammenta, o Eterno, quello che avvenne a noi,
guarda, e vedi la nostra vergogna.
2. La nostra eredità passò agli estranei,
le nostre case agli stranieri.
3. Siamo orfani senza padre,
le nostre madri sono come vedove.
4. Beviamo l' acqua a prezzo,
le nostre legna a prezzo si comprano.
5. Siamo inseguiti fino sul collo,
siamo affaticati senza posa.

6. Porgiamo mano agli Egizii,
agli Assiri per saziarci di pane.
7. I nostri padri peccarono, e più non sono,
e noi sopportiamo le loro colpe.
8. I servi signoreggiano sopra di noi,
non vi è chi redima dalle loro mani.
9. A pericolo della vita portiamo il nostro pane,
per la spada del deserto.
10. La nostra pelle come una fornace è annerita
per l'aridità della fame.
11. Le donne in Sion sono ingiuriate,
le vergini nelle città di Giuda.
12. I principi colle proprie mani si appiccarono,
non fu rispettata la presenza dei vecchi.
13. I giovani sono tratti alle macini,
i fanciulli oppressi dalle legna.
14. Gli anziani non siedono alle porte,
i giovani cessano i loro suoni.
15. È cessata la gioia del nostro cuore,
si cambiò in lutto la nostra danza.
16. È caduta la corona del nostro capo,
guai a noi che abbiamo peccato!
17. Per questo è dolente il nostro cuore,
per questo oscurati i nostri occhi:
18. per il monte di Sion che è deserto:
gli sciacalli vi passeggiano.
19. Ma tu, o Eterno, per sempre tu siedi,
il tuo trono da secolo in secolo.
20. Perchè in eterno ci dimenticherai?
ci abbandonerai per lungo tempo?
21. Richiamaci, o Eterno, a te, e torneremo,
rinnova i nostri giorni come in antico.
22. Che forse ci hai aborriti?
tanto ti sei sdegnato contro di noi?

3° Ma confortiamoci ora di una così luttuosa poesia con altre che ci fanno vedere questo popolo, di cui i

Ireni piangono così amaramente la caduta, ricondotto lmeno in parte alla terra dei suoi padri, e fiducioso di edere risorgere la propria nazionale grandezza. Abbiamo nfatti alcuni Salmi di preghiera, che con molta verosiniglianza si possono attribuire, a mio avviso, ai primi empi del ritorno degli esuli in Palestina. E se anche in uesti Canti il popolo ebreo prega ed implora l'aiuto ivino, perchè vedeva ancora la propria condizione inerta e poco sicura per la persecuzione dei popoli vicini, on ispira però da essi il dolore e la desolazione come ei Canti elegiaci che fino adesso ci hanno occupati.

Ci si offre primo fra questi il Salmo CXV, certo estinato al servizio liturgico del Tempio, e il cui argonento principale è di porre a fronte la potenza di Jehovah olla vanità di tutti gli altri Dei; e perciò si prega che io non dimentichi il suo popolo, la gloria del quale è la loria stessa del Signore. Questo Salmo si divide in due arti: la prima (vv. 1-8) canta la gloria di Jehovah e la ullità degli altri Dei; la seconda (vv. 9-18) esprime la ducia d'Israele in Dio, creatore del cielo e della terra.

La prima parte si può forse dividere in due strofe, seconda in tre:

1. Non a noi, o Eterno, non a noi,
   ma al tuo nome dà gloria,
   per la tua pietà, per la tua verità.
2. Perchè diranno nelle genti:
   dov'è ora il loro Dio?
3. E il nostro Dio è nel cielo,
   tutto ciò che gli piace fa.
4. I loro idoli sono argento e oro,
   opera delle mani dell'uomo.

5. Hanno bocca, e non parlano,
   occhi, e non vedono,

6. orècchi, e non odono,
naso, e non sentono odore,
7. mani, e non palpano,
piedi, e non camminano,
non parlano colla loro gola.
8. Come essi siano i loro autori,
ognuno che fida in essi.

9. Israele confida nell' Eterno,
loro aiuto e difesa egli è.
10. O casa di Aaron, confidate nell' Eterno,
loro aiuto e loro difesa.
11. O tementi dell' Eterno, confidate nell' Eterno,
loro aiuto e loro difesa.

12. L' Eterno ci ha rammentati, benedice,
benedice la casa d' Israele,
benedice la casa di Aaron,
13. benedice i tementi dell' Eterno
piccoli e grandi.
14. Aumenti l' Eterno sopra di voi,
sopra di voi e sopra i vostri figli.

15. Benedetti voi siate dall' Eterno,
autore del cielo e della terra.
16. Il cielo, il cielo è dell' Eterno,
e la terra diede ai figli dell' uomo.
17. Non i morti lodano Dio,
nè tutti quelli che scendono alla tomba;
18. ma noi benediremo Iddio
da ora in eterno.
Alleluia.

Gli altri Salmi, che io credo appartenere a quest stessa età, sono tutti fra quelli intitolati di *Ma'aloth,* can tati dai reduci dall' esilio per le feste nel Tempio, e son i Salmi CXX, CXXI, CXXIII, CXXIX, CXXX, fra i qual ne daremo tradotti come esempio soltanto tre.

Il Salmo CXXI esprime con molta semplicità e ingenuità d' imagini, che il solo verace aiuto è da attendersi da Dio creatore dell' universo, il quale di continuo veglia alla tutela e sicurezza del suo popolo. Può dividersi in due strofette, ognuna di quattro versi:

1. Alzo i miei occhi ai monti,
   per vedere donde viene il mio aiuto.
2. Il mio aiuto dall' Eterno,
   autore del cielo e della terra.
3. Non lascia vacillare il tuo piede,
   non dorme il tuo guardiano.
4. Ecco non dorme, e non prende sonno
   il guardiano d' Israele.

5. L' Eterno è il tuo guardiano,
   l' Eterno ti è di ombra al tuo destro lato.
6. Di giorno il sole non ti percuote,
   nè la luna di notte.
7. L' Eterno ti guarderà da ogni male,
   guarderà l' anima tua.
8. L' Eterno ti guarderà quando esci, e quando entri,
   ora e sempre.

Il Salmo CXXIII è un' umile preghiera come di servi al loro padrone, perchè Dio faccia grazia al popolo d' Israele, e cessi il disprezzo, di cui è stato a sazietà coperto. La sua brevità non richiede di dividerlo in più strofe:

1. A te sollevo i miei occhi,
   o abitatore del cielo.
2. Ecco come gli occhi dei servi alla mano del loro signore,
   come gli occhi dell' ancella alla mano della sua signora,
   così i nostri occhi all' Eterno nostro Dio,
   fino a che ci faccia grazia.
3. Facci grazia, o Eterno, facci grazia,
   chè molto siamo sazii di disprezzo.

4. Troppo si è saziata la nostra anima
dello scherno dei fastosi,
del dispregio dei superbi.

Finalmente nel Salmo CXXIX il poeta ritorna col pensiero alle antiche sciagure del popolo ebreo, dalle quali però, se è stato oppresso, non è stato vinto, e paragona questo popolo a un campo troppo lungamente solcato. Ma il Signore nella sua giustizia vendica la città di Sion, e ne riduce i nemici come mala erba appassita:

1. Molto mi angustiarono fin dalla mia gioventù,
dice ora Israele.
2. Molto mi angustiarono fin dalla mia gioventù,
ma non poterono contro di me.
3. Sul mio dorso ararono gli aratori,
prolungarono il loro solco.
4. L'Eterno è giusto, taglia le funi degli empi.

5. Si confondano e si ritraggano indietro tutti i nemici di Sion.
6. Siano come l'erba dei tetti,
che prima di nascere è appassita,
7. della quale non si riempie le mani il mietitore,
nè il suo seno chi lega i covoni.
8. Nè dicono i viandanti;
la benedizione dell'Eterno sia a voi.
Vi benediciamo nel nome dell'Eterno.

È da notarsi che in alcuni di questi Canti dell'età dell'esilio, o immediatamente ad essa posteriori, vi è quasi un nuovo rifiorimento poetico. Non è vero che tutta la poesia biblica di questa età segni una decadenza, paragonata a quella dei più floridi tempi di David e di Salomone. Come vi fu un nuovo ardore religioso e nazionale, così anche la letteratura ebbe un momento di rigoglio e di nuova freschezza: cosa che noi vediamo, oltre che nei Canti poetici, anche nella profezia. Imperocchè a

questa età appartiene pur quella parte dei Vaticinii attribuiti ad Isaia, che si estende dal capitolo XL fino al LXVI. Ed è naturale che da una parte il dolore dell' esilio e della schiavitù in terra straniera, dall' altra le speranze di un risorgimento religioso e nazionale destassero i cuori e le menti ad alti sensi e ad alte idee, e la letteratura a queste ispirata si mostrasse elevata nei pensieri, elegante ed efficace nella forma. Ma come poi le speranze furono frustrate, e il nuovo Stato giudeo rimase troppo piccolo e misero; così questo risorgimento fu di breve durata, e anche la poesia e la profezia presto decaddero per non più risorgere, come più non risorsero i destini del popolo ebreo.

CAPITOLO XVII.

Della poesia amorosa del Vecchio Testamento. — Il Salmo XLV. Il Cantico dei Cantici.

1° La poesia elegiaca ci ha offerto nel Vecchio Testamento larga mèsse, e abbiamo veduto che di tutta la poesia lirica della *Bibbia* pervenuta fino a noi questa ci ha tramandato più copiose relique; sicchè, eccettuate le Elegìe per i defunti, saremmo propensi a credere che poco o nulla delle altre Elegìe del popolo ebreo il tempo ci abbia invidiato. Tutt' altro invece dobbiamo dire della poesia che riguarda il lato opposto della vita umana, cioè di quella che ne dipinge i piaceri e le gioie. Abbiamo visto negli Epinicii, negl' Inni eroici e in quelli di rendimento di grazie un' abbastanza ricca poesia nazionale per cantare quei lieti avvenimenti, che concer-

nono tutto il popolo; ma la poesia che ci dipinge la vita privata lieta e gioiosa, manca nel Vecchio Testamento. Non mancò già nel popolo ebreo, e abbiamo dimostrato altrove che eranvi Canti di gioia per la mèsse, per la vendemmia e per i conviti, dei quali abbiamo brevissimi cenni; ma nemmeno un Canto intero, nemmeno un frammento tanto esteso da poterci dare idea di questa specie di lirica, che meglio di ogni altra ci rappresenterebbe la vita privata del popolo ebreo. Soltanto la poesia amorosa è stata nel fato comune alquanto meno infelice, perchè, se anch' essa quasi in totalità è andata per noi perduta, ci furono per altro conservati due Canti, in uno dei quali si cantano le nozze, e nell' altro l' amore in tutta la naturalezza e ingenuità di questo sentimento. Sono questi due componimenti, come già abbiamo avvertito, il Salmo XLV e la *Cantica*.

Lasciando da parte le teologiche interpretazioni di questo Salmo, di cui ci siamo altrove occupati,[1] possiamo dire che ormai quasi tutti i critici moderni sono concordi nel riguardare questo Salmo come un Canto epitalamico[2] per le nozze di un re, sia questi Salomone, come opinano il Calvino e il Grozio, o Achab, secondo l'Hitzig e il Bunsen, o Geroboamo II, come vuole l' Ewald, o un re persiano, come suppone il Rosenmüller, o un re greco di Siria, secondo l'ipotesi dell'Olshausen. Ma escludendo assolutamente le ultime due ipotesi, perchè parrebbe molto strano che fosse diretto questo Salmo a un monarca di altro popolo diverso da quello ebreo, fra le altre opinioni ci sembra più probabile quella che lo riferisce alle nozze di Salomone con una delle donne stra-

[1] Cf. *Messia secondo gli Ebrei*, pag. 57-59.

[2] Il De Wette (4ª ediz.) lo crede un Canto di lode a un re e nel medesimo tempo alla sua sposa, ma non scritto per occasione di nozze.

niere da lui amate, non ostante che la storia non faccia espressa menzione che egli abbia sposato una principessa di Tiro, come sembra resultare da questo nostro Salmo.

Per maggiore prova poi che questo è fino da antico tempo reputato davvero un Canto epitalamico, non ostante le interpretazioni teologiche che ne furono date, non voglio tacere che un uso antichissimo, conservatosi fino ai giorni nostri presso gli Ebrei, è di cantarlo giusto appunto nei conviti nuziali.

E puramente nuziale anche noi lo reputeremo, sotto il quale aspetto è di non lieve importanza. Vi troviamo tutti i concetti che si richiedono in un Canto epitalamico. Dopo un verso d'introduzione, il poeta loda, come è di stile, lo sposo per la sua bellezza, per il suo valore in guerra, per la sua giustizia, che lo ha fatto da Dio prescegliere, e da ultimo loda ancora l'eleganza dei suoi abiti, la magnificenza dei suoi palazzi e della sua Corte. Quindi si rivolge il poeta alla sposa che invita a dimenticare la casa paterna, e ne loda la bellezza, e descrive la pompa del corteggio che l'accompagnerà al palazzo reale. Finisce da ultimo coll'augurare figli illustri quanto gli antenati, che saranno principi del paese, e il nome del re sarà per sempre celebrato. Difficilmente, del resto, tollererebbe questo Salmo una regolare divisione in istrofe:

2. Il mio cuore ha pensato belle parole,
dedico il mio lavoro al re,
la mia lingua è penna di abile scrivano.
3. Sei il più bello tra i figli dell'uomo,
è sparsa la grazia sulle tue labbra,
perciò ti benedisse Iddio per sempre.
4. Cingi la tua spada sul tuo fianco, o prode,
tuo decoro e tua gloria.

5. E nella tua gloria prospera e cavalca,
per cosa vera umile ed equa,
e ti mostrerà prodigi la tua destra.
6. Le tue freccie sono aguzze,
i popoli sotto di te cadranno,
le freccie cadranno nel cuore dei nemici del re.
7. Il tuo trono divino è eterno,
scettro di rettitudine è lo scettro del tuo regno.
8. Ami la giustizia e odii l'empietà,
perciò ti unse Iddio, il tuo Dio
fra i tuoi compagni con olio che ti fa gioire.
9. Mirra, aloe e cassia tutti i tuoi abiti,
dai palazzi d'avorio le cetre ti rallegrano.
10. Le figlie dei re sono fra quelle a te care,
sta la sposa alla tua destra con corona d'oro d'Ofir.[1]
11. Senti, figlia, e vedi, e porgi orecchio,
e dimentica il tuo popolo e la casa di tuo padre;
12. ed è vago il re della tua bellezza,
egli è il tuo Signore, e a lui t'inchinerai.
13. E le figlie di Tiro con doni la tua presenza placheranno,
i ricchi del popolo.
14. È tutta adorna la figlia del re,
di catenelle d'oro è la sua veste.
15. Con vesti ricamate sarà condotta al re,
le vergini dietro ad essa, le sue compagne
a te[2] sono condotte.
16. Saranno condotte con allegrezza e giubilo,
verranno nel palazzo del re.
17. Invece dei tuoi padri saranno i tuoi figli,
gli porrai principi in tutta la terra.

[1] Così è chiamato l'oro di maggior pregio dal nome della città, da cui lo esportavano le navi di Salomone unite a quelle dei Fenicii. Se il paese di Ofir fosse posto poi in Arabia, o in India, o nelle coste dell'Affrica sul mare Indiano, non si può con certezza affermare.

[2] Qui torna di nuovo a dirigere la parola al re.

18. Celebrerò il tuo nome in ogni secolo,
perciò i popoli ti loderanno per sempre.

2° La *Cantica* così detta di Salomone è, senza dubbio, il libro del Vecchio Testamento che presenta maggiori difficoltà, e forse è fra i libri più difficili a intendersi in ogni letteratura. In prima il lettore si meraviglia di trovare uno scritto di tal genere in una raccolta di libri sacri, perchè, senza concordare con quelli che vedono nella *Cantica* una poesia erotica nel peggiore significato di questa, è certo che le espressioni di questo poemetto sono di amore, se non sensuale, almeno tutto mondano, fra un uomo e una donna. Ciò ha dato occasione alla interpretazione allegorica di questo poemetto, e come presso gli antichi Ebrei nella donna amata si è voluto vedere rappresentata la nazione d'Israele, e nell'amante il Signore, per tacere di altre più mistiche interpretazioni; così presso i Cristiani nella donna si è voluto rappresentare la Chiesa, e nell'amante il Cristo. Ed è notevole che presso i Dottori ebrei si è da prima dubitato se la *Cantica* dovesse comprendersi fra i libri sacri del Canone, o del tutto da questi escludersi,[1] fino a che prevalse l'opinione della scuola d'Hillel, che la riguardava come sacra; [2] anzi qualche dottore giunse a dire che, se tutti i libri del Canone ebraico sono santi, la *Cantica* è santissima.[3] Ma per quanto valore altri possa attribuire dal lato teologico a queste interpretazioni allegoriche, di cui tutti sanno quanto siasi abusato e nella Sinagoga e nella Chiesa, chi vuole riguardare i libri del Vecchio Testamento dal loro lato umano e letterario, non può tenerne conto, e deve procurare d'intenderli nel loro significato letterale e proprio. Nè a questo modo d'in-

[1] *Capitoli* di Rabbì Natan, I.
[2] *Mishnà Edujoth*, V, 3.
[3] *Pesiqtà Rabbati*, nel *Jalqut Simeonì* sulla *Cantica*, I, 1.

terpretazione può essere avversa nemmeno una ragionevole ortodossia, perchè i significati allegorici o mistici che si possono trovare in uno scritto, non devono mai escluderne il proprio e letterale; cosa molto bene avvertita dagli antichi Dottori ebrei, quando emisero quel sanissimo principio di esegesi: *nessun passo biblico perde mai il suo significato letterale.*[1] Principio, a cui rimane fedele anche nella interpretazione della *Cantica* quel vero precursore della critica moderna, che fu l'Aben Ezra. Il quale nel suo comento dà di questo libro due diverse interpretazioni: prima, la propria e letterale, come di un Canto amoroso fra la Sulammita e il suo pastore; poi la interpretazione allegorica. E neanche per noi, adunque, la *Cantica* perderà il suo proprio e letterale significato: ma anche, secondo questo, le difficoltà che presenta sono gravissime. Senza scendere a parlare di tutte quelle che consistono nella spiegazione di molti singoli passi, i quali devono essere studiati da chi vuol fare di esso una particolareggiata esegesi, la maggiore difficoltà si trova ancora nel formarsi un giusto concetto di ciò che questo poemetto sia; quale l'argomento, quali e quante le persone che vi figurano e che vi parlano, come si colleghino fra loro le diverse parti, e quale sia stato l'intendimento di chi lo scrisse. E dopo queste difficoltà interne, sorge anche l'altra esterna della età e dell'autore.

Proposte queste difficoltà, non deve più fare meraviglia, se questo poemetto è stato così diversamente interpretato, tanto nel suo tutto, quanto nei suoi particolari.

Lasciata da parte ogni interpretazione allegorica e mistica, le interpretazioni date alla *Cantica* si possono distinguere in tre specie.

[1] *Talmud Babilonese Shabbath*, 63 *a*; *Jebamoth*, 11 *b*, 24 *a*.

Molti interpreti, a capo dei quali l'Herder,[1] intoppando nella difficoltà che si presenta ad ogni lettore di questo poemetto per potere fra loro collegarne le diverse parti, e non potendo trovare fra quelle un nesso logico, hanno creduto che la *Cantica* non sia un poema unito nella sua forma e nel suo contenuto, ma una unione di Canti lirici amorosi, staccati l'uno dall'altro, e pervenuti fino a noi in forma frammentata; e pretendono trovare una prova a questa loro opinione nello stesso titolo del libro detto in ebraico: *Cantico dei Cantici.*[2] E non istarò a dire che anche gl'interpreti, che adottano questa opinione, non sono concordi nel fissare il numero dei diversi Canti, di cui questa raccolta sarebbe formata, nè se debbano tutti attribuirsi ad una stessa età e ad uno stesso autore, oppure siano stati scritti da autori diversi e in tempi diversi.

Ma questa opinione, che potrebbe da prima sedurre, perchè servirebbe a superare più facilmente molte difficoltà, non regge, quando si faccia un esame più accurato di questo scritto: perchè troviamo in prima che lo stile è ugualissimo dal principio sino alla fine, e ricorrono spessissimo le stesse frasi e le stesse parole.

A questo però si potrebbe rispondere, che uno è l'autore e diversi i Canti. Ma troviamo ancora che le persone di questo poemetto sono dal principio sino alla fine sempre le stesse; e abbiamo inoltre un versetto di ritornello ripetuto quattro volte, dove è innegabilmente come una pausa nel significato, ed un passaggio da un ordine di concetti ad un altro (II, 7; III, 5; V, 8; VIII, 4).

Finalmente, per quanto sia difficile stabilire con

[1] *Salomon Lieder der Liebe.*

[2] Pare che anche alcuno degli antichi Dottori ebrei intendesse questo titolo nel senso di più Canti insieme raccolti. (Vedi *Jalqut Simeonì* sulla *Cantica*, I, 1.)

esattezza qual nesso tenga unite fra loro le diverse parti di questo libro, non si può negare dall' altro lato che apparisca manifesta una continuazione nell' argomento e nei pensieri, che va procedendo dal principio alla fine, e che ci fa avvertiti essere il libro uno, e uno il suo concetto. Così da molti interpreti questa ipotesi dei Canti frammentati è stata abbandonata, ma sono caduti nell' eccesso opposto, ed eccoci alla seconda specie.

Non solo si è voluto trovare nella *Cantica* un poema con unità di argomento e di forma, ma a dirittura un Dramma regolare colle sue divisioni in atti e in iscene, e per servirmi delle frasi del più illustre fra i critici, che la pensano a questo modo, l' Ewald ha detto che il libro di Giobbe è la tragedia del Vecchio Testamento, e la *Cantica* la commedia.[1] Del *Giobbe* parleremo a suo luogo, ora restringiamoci alla *Cantica*. E per non iscendere a troppi minuti particolari, dirò in breve quale sarebbe l' argomento e l' azione di questa pretesa commedia.

Si vuole adunque che la donna, la quale qui figura sotto il nome di *Sulammita*, sia questo nome proprio personale, o sia, come altri vogliono, preso dal luogo della sua nascita,[2] fosse stata condotta e quasi rapita nell' Harem di Salomone, mentre essa amava teneramente e con tutta fedeltà un giovane pastore: che nulla valga, nè lodi della sua bellezza, nè lusinghe delle altre cortigiane, nè promesse d'amore del Re, nè la splendida magnificenza della Corte a farle dimenticare il suo amante e a farle accettare di divenire sposa del re Salomone, il quale anzi si

[1] *Die Dichter des A. B.* (2ª ediz.), vol. I, pag. 69.

[2] In questa seconda ipotesi, il nome di *Sulammita* non lo farei derivare da *Sulem* o *Sunem*, città nel Settentrione della Palestina appartenente alla tribù d'Issachar, ma dal nome di *Salem*, che pure troviamo attribuito alla città di Gerusalemme. (*Salmi*, LXXVI, 3: vedi pag. 170.)

trova da lei beffato, perchè essa non risponde a tutte le sue lusinghe, se non col lodare la bellezza del suo amato, a cui vuol sempre restare fedele. Lo stesso amato pastore viene a trovare la smarrita amante, che con esso fugge dal serraglio, torna ai patrii campi, dove ritrova i suoi fratelli che parlano di lei, senza sapere ciò che le sia accaduto; ed essa si ride delle vane loro precauzioni, deride la pompa della Corte, e si mantiene fedele al suo amante, che consiglia e prega però di attendere altro tempo e di ritornare alle sue montagne. Così all'incirca delinea il disegno di questa commedia il Renan, poco diversamente dagli altri che seguono lo stesso modo d'interpretazione.

Non si può negare che tutto ciò sia molto ben trovato, e con molto ingegno; ma disgraziatamente manca di una cosa sola, di essere vero. Chi legge la *Cantica* senza le preccupazioni della critica, non troverà nulla di tutto ciò. Nemmeno da una parola può apparire che qui si tratti di una donna rapita in un serraglio. È vero che essa si lamenta di ciò che soffre per il suo amore. E quale è l'amante che non soffra? Ma per pene e difficoltà che sorgono dall'amore stesso. Pare piuttosto che essa si lamenti di essere maltrattata dai suoi fratelli; ma come si può supporre un rapimento, di cui non è chiara menzione in nessuna parte del poema? Si vede chiaramente che il poema è disposto in dialogo, questo non si può negare. Visibilmente una donna parla, e un uomo le risponde; ma da un dialogo a un Dramma vero e proprio la distanza è grande, ancorchè il dialogo prenda necessariamente molto del fare drammatico. Chi direbbe che sono drammi i *Dialoghi* di Platone, e prendiamo pure anche quelli che, come il *Protagora*, più al fare drammatico si avvicinano? Chi direbbe drammi quelle tra le *Egloghe* di Teocrito o di Virgilio che sono scritte

in dialogo fra due o più interlocutori? Nessuno, perchè vi manca ciò che veramente costituisce l'essenza del Dramma, cioè un'azione che si svolga dinanzi allo spettatore. E azione non è nella *Cantica*, ma solo dialogo e racconto.

Mancano inoltre a questo poemetto le altre proprie condizioni del Dramma. Non apparisce in prima un luogo, dove la scena succeda. Non appariscono poi distinti i personaggi, tantochè quelli stessi che vi trovano un Dramma ne contano chi più chi meno. Non apparisce finalmente nemmeno una divisione in atti e in iscene, nè uno svolgimento certo dell'azione, nè bene determinata la distribuzione delle parti; cosicchè anche in questi punti è la più grande discrepanza di opinioni. E se questa potrebbe ritrovarsi pur sempre nell'intendere certi particolari, quando davvero la *Cantica* fosse un Dramma regolare, non avrebbe fatto nascere tante diverse opinioni, nello spiegare ciò che in un Dramma deve riguardarsi come parte integrale ed essenziale. Perciò, abbandonando anche questa ipotesi, eccoci alla terza che a noi pare la più saggia.

Questa è l'opinione che crede la *Cantica* un Idillio amoroso, un poemetto del genere lirico e non drammatico, se non che ha comune con questo il dialogo. Se non in tutto poi si uniforma alle regole, con cui vedesi condotto l'Idillio nella classica poesia, già abbiamo detto altrove come sia grave errore quello di voler giudicare tutte le letterature con un solo criterio, e come male si applichino alle letterature orientali le regole desunte da quella classica. La *Cantica* non è certo un Idillio come quelli di Teocrito o di Virgilio, quantunque abbia con essi qualche somiglianza; ma in ciò stesso consiste il suo pregio, di avere un colore tutto proprio, una originalità, che non può farla reputare un lavoro d'imitazione, come pure alcuni hanno preteso.

Anche adottata però questa opinione, non tutte le difficoltà son vinte. Certo se la *Cantica* è un Idillio, è un Idillio in dialogo; ma di questo quali e quanti sono i personaggi? E lasciando per ora la quistione dei personaggi secondarii, cioè delle donne di Gerusalemme e dei fratelli della Sulammita, e restringendoci a fissare prima i personaggi principali, sono questi due o tre? Senza dubbio il primo personaggio è la Sulammita; è essa che fa la principale e più importante figura, e a lato di lei il suo amante. Ma insieme con questi figura nell'Idillio e interloquisce anche il re Salomone, come quegli, il cui amore è dalla Sulammita disprezzato; oppure si parla di lui come di persona assente, e che non ha colle persone dell'Idillio alcuna relazione? È difficile potere l'una o l'altra cosa affermare con certezza, perchè bene si conosce, quando la Sulammita cessa di parlare e altri le risponde; ma non sempre si può dire con certezza chi sia che le risponda, nè se essa stessa talvolta riferisca le parole che da altri le sono state dette. Tantochè uno dei più recenti critici [1] è andato tanto oltre nel volere tutto intendere come se fossero parole sempre riferite alla Sulammita, che giunse persino a dire che dal principio alla fine tutta la *Cantica* è un monologo. Questa opinione non si può in nessun modo sostenere: è soltanto troppo chiaro che alle parole della Sulammita altri risponde. Io credo però, come più probabile opinione, che l'altro interlocutore sia sempre l'amante pastore e non mai il re Salomone, e che oltre a questi due personaggi principali interloquiscano ancora le donne di Gerusalemme e i fratelli della Sulammita.

Non si potrebbe qui dare traduzione di tutto il poemetto, e dimostrare passo per passo le difficoltà che ad ogni momento si presentano nell'attribuire le diverse

[1] Altschul, *Der Geist des Hohen Liedes*, pag. 58.

parti del dialogo ora all' uno, ora all' altro interlocutore; ma basterà, come saggio, esporre la prima parte che si estende fino al verso 7 del capitolo II. Ecco come io la intendo, secondo l' ipotesi che a me pare la più ragionevole:

SULAMMITA.

2. Mi baci coi baci della sua bocca,
chè buoni i tuoi[1] amori più del vino.
3. All' odore i tuoi unguenti sono grati,
unguento sparso è il tuo nome,
per ciò le giovani ti amano.
4. Traggimi, dietro di te correremo:
mi portasse il Re nelle sue camere,
gioiremo e ci rallegreremo in te,
rammenteremo i tuoi amori più del vino;
i retti ti amano.
5. Sono bruna, ma bella, o figlie di Gerusalemme,
come le tende di Chedar, come i padiglioni di Salomone.
6. Non guardate che io sono bruna,
perchè mi ha abbronzato il sole:
i figli di mia madre si adirarono contro di me,
mi posero guardiana delle viti,
e la vite mia io non ho guardata.
7. Manifestami, o tu che il mio cuore ama,
dove pascoli, dove ti corichi nel meriggio,
perchè sarei come vagabonda presso le greggie dei tuoi compagni?

IL PASTORE.

8. Se non lo sai, o bella tra le donne,
esci dietro le orme delle greggie,
e pascola i tuoi agnelli
presso le tende dei pastori.

[1] Non faccia qui ostacolo più che altrove il passaggio dalla terza alla seconda persona, così comune nella poesia biblica.

9. Ad una cavalla dei carri di Faraone
è simile la mia amica.
10. Sono belle le tue guancie tra i fregi,
il tuo collo coi monili.
11. Fregi d'oro faremo a te
punteggiati d'argento.
12. Stia il Re nel suo trono,
il mio nardo spirerà il suo odore.

SULAMMITA.

13. Un gruppo di mirra è il mio amico per me,
chè pernotta fra le mammelle.
14. Un fascio di ciprio è il mio amico per me,
nelle vigne di Engaddi.

IL PASTORE.

15. Ecco tu sei bella, o mia amica,
ecco sei bella: i tuoi occhi come colombi.

SULAMMITA.

16. Ecco tu sei bello, o mio amico,
ed anche soave,
anche il nostro letto è verdeggiante.
17. Le travi delle nostre case son cedri,
i nostri palchi cipressi.

II. 1. Io sono il narciso del Saron,
il giglio delle valli.

IL PASTORE.

2. Come il giglio tra le spine,
così la mia amica tra le donzelle.

SULAMMITA.

3. Come il mêlo fra gli alberi del bosco,
così il mio amico fra i giovani;
nella sua ombra desidero di stare,
e il suo frutto è dolce al mio palato.

4. Mi conduca nella casa del vino,
e il suo vessillo sopra di me sia l'amore.
5. Sostenetemi con le focacce,
ristoratemi coi pomi,
perchè inferma d'amore io sono.
6. La sua sinistra sotto il mio capo,
e la sua destra mi abbracci.
7. Vi giuro, o figlie di Gerusalemme,
per le capriole o per le cerve del campo,
non cantate, non destate l'amore,
fino a che non lo desideri.

Con questo scongiuro diretto alle donzelle di Gerusalemme, e che si ripete poi altre tre volte nel corso del poemetto, finisce la prima parte di questo Idillio, e mi sembra che, divise in questo modo le parti del dialogo fra la Sulammita e il suo amante, ne esca fuori un senso chiaro e naturale. Si noti nelle risposte il fare proprio dei canti pastorali, dove l'uno risponde all'altro quasi col medesimo concetto, cercando però di variarlo in meglio, e di vincerlo. Egli dice che è bella la sua donna, ed ella a lui che non solo è bello, ma anche soave. Essa si paragona al narciso ed al giglio, ed egli di rimando la dice tanto superiore alle altre giovani come un giglio fra le spine, ed ella lui paragona tra i giovani ad un mélo tra gli alberi del bosco. E qui manifesta con tutta la naturale ingenuità quanto essa desideri il suo amante, come si strugga per lui, e giunge per fino ad espressioni che per noi sono in bocca ad una giovane sconvenienti. Ma non è oscenità questa, non è sensuale lascivia, è ingenua espressione di naturali sentimenti, e se a noi pare che le parti siano inverse, e debbano certi ardenti sentimenti essere espressi piuttosto dall'uomo che dalla donna, riflettiamo che siamo nell'antico Oriente, dove non tanto l'uomo ricercava la donna, quanto

questa quello. Lo spirito di cavalleria, il pudore di cui noi abbiamo fatto la principale virtù della donna, fa esprimere l'amore presso noi popoli moderni e occidentali in modo troppo diverso. Ma non dimentichiamo che in natura è la donna che sente assai più fortemente dell'uomo la passione amorosa. Qual meraviglia adunque se in una poesia tutta ingenua e naturale trovasi che la donna con maggior forza e passione dell'uomo esprime i suoi sentimenti amorosi? L'amore per essere decente fra noi è stato coperto di un velo; presso gli antichi, e possiamo vederlo anche nei Greci e nei Latini, era nudo, nè la sua vista offendeva, perchè in quel modo tutti erano consueti a vederlo e raffigurarlo. Il pudore presso di noi ha troppo velato le vere e proprie forme dell'amore: siamo noi più virtuosi degli antichi, o soltanto meno sinceri e meno naturali, e il pudore stesso un poco troppo forzato non ci ha fatti cadere un tantino nell'ipocrisìa? Ci pensi chi voglia fare la storia della morale. A noi che parliamo di poesia ebraica, basta far capire che le troppo naturali espressioni della innamorata Sulammita non la devono far sembrare una donna immorale, e nemmeno bassamente sensuale: perchè anzi si mostra in modo tenero e delicato appassionata amante del suo pastore, che dice di preferire al Re, anche quando questi la portasse nella sua reggia. Ed ecco perchè e come il re Salomone è nominato talvolta nella *Cantica*, non come personaggio che vi operi o v'interloquisca, ma per prendere da lui qualche similitudine, tanto più naturale poi fra la gente del popolo come questa nostra Sulammita e il suo pastore. Nemmeno per la Corte del Re, ella dice, io lascerei il mio amante; ed egli a sua volta risponde di non invidiare al Re il suo trono contento di sedere tra il suo nardo odoroso. E nello stesso modo al capit. III, verso 7 e seguenti, si parla del talamo di Salo-

mone pieno di paure nella notte, mentre i nostri pastori dormono sicuri. E così ancora nel capitolo VIII, verso 11, si parla della vigna del re Salomone fatta custodire a sì alto prezzo, ma a cui si preferisce la propria, che non ha bisogno di essere così diligentemente guardata. Vediamo ora intanto come questa parte prima della *Cantica* sia poco concordemente intesa da quelli che seguono l'ipotesi della composizione drammatica; e per non estenderci di soverchio, esamineremo soli tre di essi certo tra i più cospicui, voglio dire l'Ewald, il Bunsen e il Renan.

Tutti e tre sono d'accordo, nè potrebbe essere diversamente, a porre questa prima scena nel serraglio di Salomone; ma l'Ewald attribuisce, nel che io lo seguo, i primi sei versi, dal 2 al 7, alla Sulammita, e nell' le risponderebbero le altre donne della Corte. I vers dal 9 all' 11 sarebbero galanterie amorose che Salomon direbbe alla donna di fresco rapita, e col verso 12 que sta gli risponderebbe; ma poi i versi 13 e 14 sarebbero detti dalla Sulammita a parte, dirigendo tali espression d' affetto all' assente amato pastore; e così sino alla fin di questa prima parte i versi che io ho attribuiti al pa store, sarebbero detti dal Re, e le risposte della donna sarebbero tutti discorsi che ella farebbe tra sè stessa non tenendo in niun conto le parole del Re, e dirigendo le sue espressioni di affetto al lontano oggetto dei suo amori. Si vede già quanto questa interpretazione abbia di sforzato e poco naturale.

Il Bunsen poi e il Renan credono che quel desideri così ingenuamente espresso di essere baciata dall'amant sia troppo grande impudenza sulla bocca dell' innocent Sulammita, e sono tutti e due d' accordo nell' attribuirl a una delle donne del serraglio; ma il Bunsen attribui sce alla stessa donna i primi tre versi dal 2 al 4, mentr

il Renan il solo verso 2, poi il 3 alle donne tutte dell'Harem in coro, e così ancora alternativamente il verso 4, metà all'una e metà alle altre. Poi il Bunsen riferisce i versi 5 e 7 alla Sulammita, e col verso 8 fa che non tutte le donne delle Corte, ma una sola le risponda; e, come l'Ewald, dà qui fine alla prima scena, e nella seconda si accorda del tutto con lui. Invece il Renan finisce la prima scena non dopo l'8, ma dopo il verso 6; coll'11 fa terminare la seconda, e il verso 12, col quale incomincerebbe la terza, sarebbe detto dalla Sulammita, come pure il 13 e il 14, trovandosi essa sola. Al verso 15 Salomone rientrerebbe, ma la scena quinta è da lui distribuita in modo molto diverso. Non la Sulammita, ma il Re direbbe che le travi del palazzo sono cedri, e il palco di cipressi, e al verso 2 del capitolo II comparirebbe in iscena il pastore amato in ricerca della sua bella, e da lui, non dal Re, sarebbe diretto alla Sulammita il gentile complimento di paragonarla fra le altre donzelle come un giglio fra le spine; e poi quel verso 7, che contiene così bella preghiera alle figlie di Gerusalemme di non svegliare l'amore, sarebbe detto, invece che dalla Sulammita, dall'amante di lei, che pregherebbe non già di non risvegliare l'amore, ma di non svegliare la donna amata fino a che ella non lo gradisse.

E qui bisognerebbe dire a tutti i critici, quantunque non pochi di numero e certo grandissimi per sapere e autorità, che vedono nella *Cantica* un Dramma: mettetevi prima d'accordo un poco meglio tra voi stessi, se volete alla vostra ipotesi dare un qualche aspetto di accettabile verosimiglianza.

Questa dimostrazione che abbiamo tratta dalla prima parte della *Cantica* per far chiaro che, spiegando il dialogo come idillico e non drammatico, e solo fra la Sulammita e il suo pastore, persone principali, cui stanno

d'attorno come secondarie anche le giovani di Gerusalemme e i fratelli della Sulammita, offre un senso più limpido e più coerente di altra interpretazione, potrebbe estendersi a tutta la *Cantica*. Ma questo non è tale libro che facilmente possa essere tradotto in un trattato generale di poesia biblica: ha bisogno di troppo minute ricerche d'interpretazione e di esegesi, perciò ci affretteremo invece a dire in generale dello stile di questo poemetto, e della probabile, se non certa, età, in cui sia stato composto.

È stato già detto quanto è opportuno intorno all'accusa d'inverecondia che da molti fu data alle espressioni della *Cantica;* ma altri ne trovano lo stile esagerato fino al ridicolo, e false ancora e ridicole non poche delle immagini e delle similitudini in quella usate. Certo non resterebbe molto lusingata nessuna delle nostre eleganti gentildonne, se si udisse, a modo di galante e affettuoso complimento, paragonare a una cavalla del cocchio reale, o dirsi che il naso di lei è come la torre del Libano. Il nostro modo di pensare, il nostro gusto è tanto diverso da non potere nè anche comprendere che cosa si voleva significare con tali imagini, nè si può giustificare ciò che bene non si capisce. Ma per poche imagini e similitudini che a nostro gusto sono sbagliate, non dobbiamo condannare lo stile di tutto un poemetto, che ha, del resto, una freschezza, una ingenuità, una delicatezza di affetto che non trova l'eguale in molti altri poemi di tal genere. E se le due imagini che abbiamo testè citate tanto ci urtano, certo che il paragonare la propria amante tra le altre giovani a un giglio tra le spine, il dirle che il girare dei suoi occhi è come il muoversi del collo dei colombi, che i candidi denti assomiglino a perfette nitide agnelle che tornano da lavarsi, che le labbra sono un filo di scarlatto, che è bella come

Tirsa e Gerusalemme, maestosa come eserciti schierati, he appare come aurora, bella come luna, lucente come ole, che il suo collo assomiglia a torre d' avorio, e che a persona ne è augusta come un palmizio, sono ima- ini, quantunque in parte diverse da quelle usate dai ostri poeti amorosi, pure tutte bellissime e piene di gen- ilezza.

Ma nella *Cantica* è soprattutto veramente notevole a tenerezza e l' ardore dei sentimenti amorosi, che forse neglio che in altri passi si può avvertire nei due sogni ella Sulammita, i quali però qui daremo tradotti.

Dopo la prima parte che abbiamo poco sopra espo- ta, la Sulammita addormentatasi ha un sogno che essa tessa poi racconta in queste parole, ripetendo anche i liscorsi che le sembra aver tenuti col suo amante:

. 8. La voce del mio amico: ecco egli viene,
saltando sui monti, balzando sui colli.
9. Assomiglia il mio amico a un capriolo o a un cerbiatto,
ecco sta dietro le nostre pareti,
si affaccia dalle finestre, fa capolino dai cancelli.
10. Mi parla l' amico mio, e mi dice:
« sorgi mia compagna, mia bella, e vientene.
11. Che ecco l' inverno è passato,
la pioggia è cessata, se ne è andata.
12. I germogli appariscono nella terra,
il tempo del cantare è giunto,
e la voce della tortora si sente nella nostra terra.
13. Il fico ha messo i suoi piccoli frutti,
e le viti fiorite mandano odore;
sorgi, vieni, mia compagna, mia bella, e vientene.
14. O mia colomba nelle fessure della rupe,
nel nascondiglio del precipizio,
fammi vedere il tuo aspetto, fammi udire la tua voce,
chè la tua voce è soave, il tuo aspetto è bello. »

15. Prendeteci gli sciacalli, i piccoli sciacalli
danneggiano le vigne, e le nostre vigne sono in fiore.
16. Il mio amico è mio, ed io di lui
che pascola tra i gigli.
17. Fino che spiri il giorno e fuggano le ombre,
ritorna, assomiglia a un capriolo o a un cerbiatto
sopra i monti della separazione.

III. 1. Sul mio letto nelle notti,
cercai quello che ama l'anima mia,
lo cercai e non lo trovai.
2. Mi levai e girai per la città nelle strade e nelle piazze
cercava quello che ama l'anima mia,
lo cercai e non lo trovai.
3. Mi trovarono le guardie che girano per la città:
« quello che ama l'anima mia lo avete voi veduto?
4. Di poco era lontana da essi,
quando trovai quello che ama l'anima mia,
lo presi e non lo lascio,
fino che lo porto in casa di mia madre, nella camer
della mia genitrice.
5. Vi giuro, o figlie di Gerusalemme,
per le capriole o per le cerve del campo,
non eccitate, non destate l'amore,
fino a che non lo desideri.

Al capitolo V, verso 2, di nuovo la Sulammita si ad
dormenta, e racconta quindi un altro sogno più brev
del primo, e nel quale non si trova una così vaga de
scrizione come quella che nel primo si fa della primave
ra; ma per tenerezza di sentimento e ardore di affett
ci pare forse anche al primo superiore:

[1] Non si vede bene il nesso di questo verso col rimanente
alcuni lo intendono come una parte di una canzone popolare q
inserita, altri come una interruzione al racconto, quasi la Sulammi
comandi ai garzoni di cacciare gli sciacalli che guastano le viti.

2. Io dormo e il mio cuore veglia,
è la voce del mio amico che batte:
« aprimi, mia sorella, mia compagna, mia colomba, mia perfetta;
chè il mio capo è pieno di rugiada, i miei ricci delle goccie notturne. »
3. Ho spogliato la mia tunica, come potrei rivestirla?
ho lavati i miei piedi, come potrei imbrattarli?
4. L'amico mio stese la sua mano dalla fessura,
e le mie interiora si commossero per lui.
5. Mi levai per aprire al mio amico,
e le mie mani stillavano mirra,
e le mie dita mirra gocciante sulle maniglie della serratura.
6. Ho aperto al mio amico, e il mio amico si era voltato, era passato:
l'anima mia veniva meno quand'egli parlava,
lo cercai e non lo trovai,
lo chiamai e non mi rispose.
7. Mi trovarono le guardie che girano per la città,
mi percossero, mi ferirono,
mi tolsero il manto di dosso le guardie delle mura.
8. Vi giuro, o figlie di Gerusalemme,
se trovate l'amico mio;
che cosa gli direte?
che io sono inferma d'amore.

Il dialogo che succede fra la Sulammita e le donne di Gerusalemme è luogo anch'esso molto notevole, e giusto appunto per qualche frase strana e ardita nel ritratto che ella fa del suo amante, vogliamo darne la traduzione, perchè il lettore abbia dello stile della *Cantica* più compiuto concetto. Le donne adunque parlano alla Sulammita già desta dal suo sogno:

9. Che cosa è il tuo amico più di altro amico,
o bella fra le donne;

che cosa è il tuo amico più di altro amico,
chè in tal modo ci hai giurato?

LA SULAMMITA.

10. Il mio amico è bianco e rosso;
insigne come vessillo fra le miriadi.
11. Il suo capo purissimo oro,
i suoi ricci pendono neri come corvi.
12. I suoi occhi come colombi sopra rivi d'acqua,
lavati nel latte, posti sopra pieni vasi.
13. Le sue guancie come aiuole di balsamo,
bussoli d'odori,
le sue labbra gigli stillanti rivi di mirra.
14. Le sue mani anelli d'oro incastonati di crisoliti,
il suo ventre nitido avorio coperto di zaffiri.
15. Le sue gambe colonne di marmo,
fondate sopra basi di fino oro,
il suo aspetto come il Libano, vegeto come i cedri.
16. Il suo palato è tutto dolcezze,
e tutto lui soavità,
tale il mio amico, tale il mio compagno,
o figlie di Gerusalemme.

LE DONNE DI GERUSALEMME.

VI. 1. Dov'è andato il tuo amico, o bella tra le donne?
dove si è vòlto il tuo amico? e lo cercheremo con te.

LA SULAMMITA.

2. Il mio amico è sceso nel suo giardino,
nelle aiuole del balsamo,
per pascolare nei giardini,
per cogliere i gigli.
3. Io sono del mio amico, e il mio amico è mio,
il quale pascola tra i gigli.

Dato così un sufficiente saggio dello stile e della maniera di poesia di questo poemetto, si conclude che è un poema idillico, dov'è espresso l'amore fra una giovane donna e un pastore, con quella semplicità e naturalezza d'imagini che è propria di certi luoghi e di certi tempi, ma che nulla toglie alla purezza del sentimento amoroso, non tale quale noi immaginiamo l'amore platonico, per le speculazioni del greco filosofo, da cui ha preso nome e per la fine galanteria dello spirito cavalleresco: no, è l'amore della natura, non nobilitato da una civiltà raffinata, ma nemmeno fatto vizioso da una corrotta società. Perciò in questo consento col Graetz, che la *Cantica* è in fondo un poema che ha una tendenza morale;[1] in quanto mostra l'amore puro e naturale per una sola donna, l'amore che ha per fine il matrimonio, contro l'amore illecito, contro la poligamia. E però ammiriamo, di fronte a questo puro e ingenuo amore di due semplici persone del popolo, posto quasi in odioso confronto il lusso e il fasto di Salomone, che colla sua Corte e col suo Harem aveva introdotto nel popolo ebreo i corrotti costumi di altri popoli orientali dalla severa moralità della legge ebraica troppo alieni, e ai quali troppe il popolo ebreo troppo si mostrò inchinevole, fino che non fu vinto e condotto schiavo dal potente regnatore di Babilonia. Poi durante l'esilio e anche dopo il ritorno nella patria terra, si ridestò nel popolo ebreo un più profondo sentimento religioso, che fece preferire in tutte le classi del popolo il Monoteismo al Paganesimo, e per conseguenza anche la morale divenne pura e severa, come la religione monoteistica impone.

Profeti e poeti posteriori all'esilio continuarono l'opera moralizzatrice di quei profeti, che negli ultimi

[1] Vedi *Das Salomonische Hohelied*, pag. 11, 29.

tempi del regno israelitico e giudaico avevano fatto sentire la loro voce, non utilmente, è vero, per i loro contemporanei, ma lasciando pure un seme che a suo tempo doveva produrre buon frutto. E fu tra quei poeti anche l'autore della *Cantica,* che si contentò di dipingere la purezza e l'innocenza dell'amore, quale è dalla natura ispirato, e che quindi non può essere nè malvagio nè corrotto. Ed essendo sempre pur vivo il tipo del re Salomone come quello di un principe che aveva vissuto nel fasto e anche nella lascivia, lo pose come antitesi alla vita innocente e pura dei suoi due amanti.

Nè può quindi in alcun modo accettarsi l'opinione tradizionale che fa Salomone autore della *Cantica:* in questo caso fa d'uopo credere che il titolo fosse aggiunto in età posteriore. Questo Re non avrebbe cantato gli amori ingenui di una donna e di un giovane, che appariscono ambedue di condizione privata e oscura, perchè ella non era che una semplice vignaiuola ed egli un pastore.

Un re che tiene un Harem come teneva Salomone, non può nulla comprendere in tal genere di amore. Egli avrebbe cantato un amore più sensuale, e avrebbe dato a sè stesso la parte dell'amante favorito. Mentre o egli non entra affatto come interlocutore di questo Idillio, secondo l'opinione da noi preferita, o ad opinione di quelli che vi vedono un Dramma, Salomone è condannato a fare in questa commedia la parte ridicola dell'amante rifiutato. Nè l'ipotesi degli antichi commentatori, sostenuta modernamente anche dal Rusenmüller, che Salomone sia una persona sola col riamato amante, può ormai seriamente difendersi: è troppo visibile da tutto il poema che il giovane amato dalla Sulammita è un semplice pastore. Si vorrebbe forse dire che per una finzione poetica quel re si nasconde sotto la persona del pastore, come vediamo aver fatto Virgilio sotto quella

Titiro, e come altri poeti nelle loro bucoliche? Ma
iesta è finzione propria soltanto di quelle età letterarie,
lle quali l'arte predomina troppo sulla spontaneità;
l tempo del re Salomone una tale finzione non poteva
anche cadere nella mente a nessun poeta, che dav-
ro ognuno poteva dire:

. . . . . quando
Amore spira, noto; ed a quel modo
Che detta dentro, vo significando.

Inoltre le ragioni di lingua che molti interpreti, c
gnatamente il Graetz, hanno trovato in questo poema
r riportarlo a più recente età, sono di molto valore.
n che io trovi come il Graetz parole derivate dal gre-
, ma certo alcuna dal persiano, e mi sembra poi che
tutto il poemetto spiri un'aura orientale non poco di-
rsa da quella degli altri libri del Vecchio Testamento.
quanto a stile, il Vecchio Testamento è certo il più
nperato fra tutte le opere del genio orientale, la quale
nperanza nella *Cantica* più non si trova.

Perciò a me pare di vedervi l'influenza di un am-
nte più orientale, che non era la pura civiltà ebraica;
questa influenza credo ragionevole di attribuire alla
nvivenza degli Ebrei coi Persiani. Le imitazioni tro-
te dal Graetz da poeti greci non devono tenersi che
tuite simiglianze di frasi, le quali si troveranno sempre
che fra letterature che certo non hanno fra loro nes-
na relazione. Chi ha gusto letterario e conosce la let-
atura greca, troverà certamente che nulla può essere
u lontano dalla temperanza e dalla giustezza greca che
stile della *Cantica*, il più sbrigliatamente orientale fra
tti i libri del Vecchio Testamento.

Dimodochè io credo che la *Cantica* sia stata scritta
ll'età della dominazione persiana, dopo la compiuta

riedificazione del Tempio, e prima delle guerre di Alessandro, giacchè dentro limiti più ristretti sarebbe cosa incerta il volerla determinare. Età fu questa per il popolo ebreo di riposo e di quiete, in cui facilmente potevansi originare creazioni della fantasia e del sentimento come questa, prive di ogni pensiero nazionale e religioso, od elucubrazioni di filosofia scettica come l'*Ecclesiaste*. Facilmente poi si potevano attribuire a Salomone, fatto ormai non solo tipo di sapiente, ma anche di poeta, giacchè gli venivano attribuiti mille e cinque Canti.[1] Nemmeno credo che questo poemetto sia stato scritto nel Settentrione della terra degli Ebrei, nella Galilea, nei paesi appartenenti alla tribù di Issachar o Naftali; ma che appartenga ad un poeta della Giudea, e che la donna di questo Idillio eroina ci sia rappresentata come abitante di Gerusalemme, imperocchè alle donne di questa città essa parla, quando dirige loro le parole del ritornello: « Vi giuro, o figlie di Gerusalemme, per le capriole o per le cervie del campo, non eccitate, non destate l'amore, fino a che non lo desideri. » E anche noi obbedienti al giuro della Sulammita, paghi di aver così brevemente dato un adeguato concetto di questo poema non staremo più a risvegliare amori, che, sebbene a noi sembrino rappresentati con troppo lubriche espressioni sono, riferendosi a quei luoghi e quei tempi, ingenui e puri.

CAPITOLO XVIII.

Degl' Inni storici. — Salmi LXXVIII, CV, CVI, CXXXVI.

Avviene comunemente presso i popoli decaduti dalla loro grandezza politica di rivolgersi spesso alla storia de

[1] Cf. *1 Re*, V, 12.

sato, e alle antiche gloriose memorie, o per confor-
si con queste della miseria presente, o anche per
ndere da quelle ammaestramento ed eccitazione a
tare gl' illustri antenati per riconquistare la perduta
enza. Nè a dimostrare come ciò sia vero, potrebbe
ursi esempio migliore del nostro popolo italiano,
sso il quale, in tutti i secoli che rimase preda agli
nieri, e poeti e prosatori mai non cessavano di ri-
gersi alla storia per richiamare le antiche splendide
morie di fatti gloriosi. Inoltre, come alla decadenza
tica spesso, se non sempre, va unito nelle lettere e
e arti un raffreddamento dell' entusiasmo per dar
go alla riflessione e allo studio, così predomina in ge-
ale in queste età una poesia che sente di erudizione,
ne vediamo essere accaduto per la letteratura greca
ante il periodo alessandrino.

Abbiamo già veduto che ancora presso gli Ebrei in
ni Inni di lode a Dio e in alcune Elegie si trovano
ste memorie degli antichi fatti, ma come un breve
dente che presto è lasciato per tornare all' idea prin-
le. Ora invece studieremo quattro Inni, nei quali,
ecialmente in tre di essi, il precipuo argomento è di
e poeticamente, o tutta o in parte, la storia del po-
o ebreo, o, come nel Salmo LXXVIII, con uno scopo
scalico e politico, o, come nei Salmi CV, CVI e
XXVI, per trarre argomento dalla passata grandezza
popolo ebreo a lodare Iddio, che tanti prodigi a van-
gio di quello aveva operati.

L' intendimento didascalico del Salmo LXXVIII ap-
sce manifestamente dai primi quattro versi che ser-
o d' introduzione a tutto l' Inno:

1. Ascolta, o mio popolo, il mio precetto,
porgete orecchio ai detti della mia bocca.

2. Aprirò alle sentenze la mia bocca,
farò sgorgare antichi enigmi,
3. che abbiamo sentito e conosciamo,
e che i nostri padri ci hanno raccontato.
4. Non le nasconderemo ai loro figli, alla generazio
posteriore,
raccontando le lodi all'Eterno,
la sua forza e le meraviglie che operò.

Passa quindi il poeta a parlare della legge data d
Signore al suo popolo, perchè non peccasse come i st
antenati, e al verso 9 troviamo nominati come peccat
i figliuoli di Efraim, sotto il qual nome si vogliono cer
mente rappresentare le dieci tribù, che si erano stacca
dalla dinastia davidica, e non, come opina l'Ewald, i S
maritani; imperocchè i reduci da Babilonia non han
mai riconosciuto i Samaritani come appartenenti a
famiglia israelitica, e quindi un poeta giudeo non
avrebbe chiamati figli di Efraim. Da ciò il poeta pren
occasione a rammentare gli antichi fatti, specialmente
liberazione dall' Egitto e tutti i prodigi nel deserto; per
com' è stile della poesia, non con rigoroso ordine cr
nologico, ma come il corso accidentale dei pensieri
chiama alla mente i fatti, anticipando talvolta ciò c
nell' ordine del tempo è posteriormente accaduto. Co
troviamo nei versi dal 43 al 53 raccontarsi tutte le p
ghe dell' Egitto fino al prodigio del Mar Rosso, ment
nei versi antecedenti dal 14 in poi erano state racconta
tutte le vicende degli aggiramenti nei deserti dell' Ar
bia. Prosegue quindi la narrazione poetica fino alla co
quista della Palestina, e qui sorvolando su tutto il rim
nente, si parla dei peccati commessi dal popolo ebre
per cui Dio gli ha dati in preda al nemico. Ma poi il
gnore si è destato, ha ridotto alla vergogna i suoi ner
ci, e se ha aborrito la tribù di Giuseppe, cioè il reg

e dieci tribù, di cui quella di Giuseppe era la prin-
ule, ha prescelto la tribù di Giuda, e amato il Monte
Sion. Finisce indi quest' Inno con una lode alla dina-
di David, prescelta da Dio per guidare e reggere il
popolo.

Esposto in questo modo con più rigorosa fedeltà
per noi si poteva il contenuto di quest'Inno, che non
a tradursi per intiero per la sua soverchia estensio-
mi sembra non possa restare più dubbio sull' inten-
ento che si proponeva il poeta. E mi pare si possa
tutta certezza giudicare che egli voleva incorare il
olo alla obbedienza della Legge divina cogli esempi
ti dalla storia del passato, e anche col dimostrare
ne gli Ebrei delle dieci tribù erano stati puniti per
re abbandonato la dinastia di David, e con questa an-
l' avita religione. Perciò è certamente questo Salmo
eriore alla divisione del regno, avvenuta dopo la
te di Salomone.

Ma se è questo il termine *a quo,* resta a stabilirsi il
nine *ad quem;* ed esaminando i versi 59-64 mi par
o che debba credersi non poter essere stato scritto
sto Salmo prima dell' esilio del popolo ebreo. In quei
si si parla troppo evidentemente della conquista della
estina fatta dai nemici:

59. Sentì Iddio, e si adirò,
e molto aborrì Israele.
60. E abbandonò il Tabernacolo di Silò,
il padiglione che aveva posto tra gli uomini.
61. E dètte in prigionia la sua potenza,
e la sua gloria in mano del nemico.
62. Consegnò alla spada il suo popolo,
e contro la sua eredità si adirò.
63. I suoi giovani consumò il fuoco,
e le sue giovani non furono celebrate.

64. I suoi sacerdoti caddero per la spada,
e le sue vedove non piansero.

Il dire poi nel verso 67 e nel seguente che Dio r
preferì Efraim, ma Giuda, e fabbricò il suo Tempio,
pare sia chiara allusione alla parziale redenzione d
tribù di Giuda, di Beniamino e di Levi liberate da
ro; e perciò riporto col De Wette e coll' Ewald que
Salmo ai tempi posteriori al ritorno da Babilonia.

Alcuni lo credono dell' età di David, cosa che se
bra difficile per ciò che testè abbiamo detto, ch
si parla della conquista della Palestina. Lo Schnur
tiene questo Salmo scritto per le guerre fra il re
Giuda Abijà e il re d'Israele Geroboamo I;[1] ma non se
bra conghiettura accettabile. In prima per la stessa
gione testè accennata, giacchè al tempo di quei due
non avvennero conquiste fatte da popoli nemici; in
condo luogo poi Abijà ci viene presentato nel libro
Re come peccatore, e non sembra probabile che
poeta religioso, come quello del nostro Salmo, vole
glorificare un tale re come discendente da David, m
tre non ne seguiva le vie. Meno improbabile potrel
sembrare l' opinione del Bunsen che vuole questo S
mo scritto dopo la battaglia di Meghiddò, nella qual
re Josia rimase sconfitto e ucciso dagli Egiziani.[2]
sarebbe conveniente, dopo una tale sconfitta, dire
« l' Eterno si è destato come un prode? » (verso
Queste parole non possono essere dette che dopo
qualche felice evento succeduto a casi infelici, e per
tutto considerato, teniamo che meno si allontani dal
rosimile l' opinione da noi seguìta di credere questo S
mo posteriore all' esilio di Babilonia. Quindi ancora qu

[1] Cf. *1 Re*, XV, 6; *2 Cronache*, XIII, 3-20.
[2] *2 Re*, XXIII, 29 e segg.; *2 Cronache*, XXXV, 20-24.

Asaf che nel titolo di questo Inno ce n' è indicato come autore, dev' essere altro dall' Asaf contemporaneo di David.

I due Salmi CV e CVI, come pure il CXXXVI, hanno per iscopo di celebrare la grandezza e la potenza divina, traendo argomento dalla storia del popolo ebreo. Difatti il CV ha una introduzione di sei versi, che mostra chiaramente qual fosse l' intendimento del poeta:

1. Lodate l' Eterno, invocate il suo nome,
   fate conoscere nei popoli le opere sue.
2. Cantate, inneggiate a lui,
   ragionate di tutte le sue meraviglie.
3. Gloriatevi nel suo santo nome,
   si rallegri il cuore di quelli che ricercano l' Eterno.
4. Ricercate l' Eterno e la sua forza,
   richiedete il suo aspetto di continuo.
5. Rammentate le meraviglie che fece,
   i prodigi e i giudicii della sua bocca.
6. O prole di Abram suo servo,
   o figli di Jacob suoi prediletti.

Anche il Salmo CVI incomincia con due versi di invito a celebrare la potenza e le lodi dell' Eterno:

1. Lodate l' Eterno, che è buono,
   chè è per sempre la sua pietà.
2. Chi dirà i prodigi dell' Eterno,
   farà sentire tutta la sua lode?

E oltre a ciò il Salmo CV finisce, e il CVI incomincia e finisce colla parola *alleluia* propria degl' Inni di lode.

Il Salmo CXXXVI ha per primo versetto quello stesso con cui ha principio il Salmo CVI e ora tradotto, e che ormai era divenuto comune a molti Canti laudativi; ma di più questo Salmo ad ogni versetto ha il ritornello:

chè è per sempre la sua pietà, cosa che ha fatto crederè all' Ewald che questo Salmo fosse cantato nel Tempio a più voci. Ma è certo però che questi tre Salmi storici hanno l' intendimento di lodare il Signore per la sua potenza e per i prodigi da lui operati a favore del suo popolo.

Nel Salmo CV, dopo l' introduzione, incomincia la storia del popolo ebreo fino dall' età dei Patriarchi, e trattenendosi più a lungo sulla schiavitù egiziana e sulla liberazione dall' Egitto, si contenta di accennare con un solo verso la conquista della Palestina, concludendo con un verso parenetico, perchè la Legge divina sia osservata.

Il CVI, dopo una introduzione di sei versi in parte laudativa, in parte didascalica e in parte di preghiera, incomincia la storia dall' uscita dall' Egitto, e, trattenendosi specialmente sopra tutti i fatti avvenuti nel deserto, giunge fino alla dispersione del popolo ebreo, e termina con una preghiera per implorare redenzione e salvezza. Di modo che è certamente da tenersi posteriore alla distruzione del regno giudaico, o anche all' editto di liberazione di Ciro, quando già in parte erano i Giudei ritornati alla loro patria, e speravano potessero farvi ritorno anche tutti i loro fratelli. La qual cosa ci sembra resultare dai seguenti versi:

44. E vide la loro angustia,
quando sentì le loro grida.
45. E rammentò ad essi il suo patto,
e si pentì secondo la sua grande pietà.
46. E fece ad essi trovare misericordia
dinanzi tutti i loro oppressori.
47. Salvaci, o eterno nostro Dio,
e raccoglici dalle genti,
per lodare il tuo santo nome,
per celebrare la tua lode.

Questi due Salmi CV e CVI, in quanto ai fatti storici che poeticamente espongono, quasi si fanno seguito l'uno all'altro. Ma, come bene ha osservato l'Hupfeld, da ciò non si deve concludere che appartengano al medesimo autore, e siano piuttosto due parti di un solo componimento che due componimenti distinti. In prima, l'avere ognuno una introduzione e una conclusione mostra che ognuno forma un tutto compiuto in sè stesso; in secondo luogo poi nell'ultimo di essi si ripetono alcuni fatti già rammentati nel primo; e finalmente le differenze dello stile non consentono di crederli del medesimo autore, quantunque molto probabilmente siano della medesima età, e ispirati tutti e due dal Salmo LXXVIII, di essi più antico.[1]

Il Salmo CXXXVI incomincia le lodi del Signore col rammentare perfino la creazione del mondo, poi la liberazione dall'Egitto e i principali fatti avvenuti nel deserto, concludendo col lodare Iddio come redentore del suo popolo e provvidente ancora verso tutte le creature:

24. Ci ha liberati dai nostri avversarii,
chè è per sempre la sua pietà.
25. Dà pane a tutte le creature,
chè è per sempre la sua pietà.
26. Lodate il Dio del cielo,
chè è per sempre la sua pietà.'

Questi Salmi storici sono in generale di uno stile meno elevato di molti altri Canti biblici, perchè così portava naturalmente l'indole del subbietto; ma non possono confondersi con una narrazione prosaica, in prima per le conclusioni e per i versetti di ritornello, in secondo

[1] In quanto all'Inno delle prime *Cronache*, XVII, composto in gran parte di versi di questi due Salmi, se n'è già trattato. (Vedi sopra, Cap. XII, pag. 203.)

luogo, perchè apparisce lo studio dell' autore di rendere poetica l' espressione e di colorirla con più vivacità che non ammetterebbe il rigore della storia, e soprattutto perchè vi si trova, senza che mai sia interrotta, la forma del parallelismo, che è il più sicuro criterio per distinguere nel Vecchio Testamento la poesia dalla prosa.

CAPITOLO XIX.

Delle Odi didascaliche morali e religiose. — 1° Il solo buono è veramente felice: Salmi I, CXII, CXXVIII, CXIX; e qualità dell' uomo buono: Salmo XV. — 2° In Dio solo si deve avere fiducia: Salmi XCI, CXXV, CXXVII. — 3° Si devono confessare i proprii peccati: Salmo XXXII. — 4° Iddio è presente in ogni luogo: Salmo CXXXIX. — 5° Gli empi e i malvagi devono essere disprezzati e aborriti: Salmi XIV, LIII, XXXVI, LVIII, CI. — 6° Dubbii sull' apparente felicità dei malvagi e sciagura dei buoni: Salmi XXXVII, LXXIII. — 7° Pensieri sulla morte: Salmo XLIX. — 8° Avvertimenti di morale e religione: Salmi L, LXXXII, CXXXIII.

L' ultima specie della poesia lirica del Vecchio Testamento è costituita dai Salmi didascalici, i quali fa d' uopo distinguere dalla vera e propria poesia didascalica, come in tutte le letterature da questa va sempre distinta l' Ode morale. Imperocchè questa specie di Ode, quantunque si proponga come suo fine l' insegnamento, pure ritiene sempre per il concetto che l' ispira, per il modo onde si svolgono le idee, e per la forma con cui sono espresse, tutti i caratteri della poesia lirica.

Difatti niuno porrebbe nella stessa specie di poesia le tante *Odi* morali di Orazio insieme con le sue *Satire* e le sue *Epistole*, nè le *Odi* del Parini sul vestire alla ghigliottina o sulla educazione, nè le tante altre che egli ha

bellissime di morale insegnamento, in una stessa specie col suo poema *Il Giorno,* satirico, e perciò didascalico.

Quindi parlando qui dei Salmi didascalici siamo sempre dentro i termini della poesia lirica, e soltanto nell' estremo limite di questa, il quale colla poesia didascalica confina. Premesso ciò, vediamo quali siano queste Odi d' insegnamento morale e religioso della poesia del Vecchio Testamento.

1° Abbiamo in prima quattro Salmi, il I, il CXII, il CXXVIII, il CXIX, che sono ispirati, particolarmente i tre primi, dal puro e alto sentimento che sia veramente felice soltanto chi è buono e pio; e nel Salmo I e nel CXII, per dare più risalto a questo concetto, è messa a confronto la sorte degli empi che finiranno coll' essere dispersi.

È così generale il concetto del Salmo I, che, essendo privo di titolo, nulla ci può condurre a scoprirne nè l' età nè l' autore; ma molto probabilmente può, come opina il Bunsen, tenersi di David per la freschezza delle imagini e dello stile che lo dimostra molto antico. Non ostante altri critici hanno sull' età di questo Salmo opinione molto diversa, e l' Ewald lo riporta agli ultimi tempi del regno giudaico, il Rudinger e l' Olshausen ai tempi maccabaici. In alcuni codici questo Salmo è unito al secondo, e li reputa un solo componimento anche il *Talmud Babilonese;* [1] ma abbiamo già dimostrato come il Salmo II sia un' Ode eroica, un Canto guerresco e politico, che nulla quindi può avere di comune con un Canto tutto morale, com' è il Salmo I; perciò li teniamo non solo due distinti componimenti, ma anche di diversissimo contenuto. E per il suo argomento di morale così universa, che può convenire a tutti i tempi e a tutti i luo-

[1] Vedi *Berachoth,* 9 *b.*

ghi, bene è posto quasi introduzione a un libro di liriche, che ha sopra tutto un intendimento morale e religioso. Questo Salmo si divide molto naturalmente in due piccole strofe, di tre versi ognuna:

1. Beato l' uomo
che non va nel consiglio degli empi,
e nella via dei peccatori non si ferma,
nella residenza degli schernitori non istà;
2. ma nella legge dell' Eterno è il suo desiderio,
e nella sua legge medita giorno e notte.
3. E sarà come albero piantato su rivi d' acqua,
che dà il suo frutto a suo tempo,
e la cui fronda non si appassisce,
e tutto ciò che produce prospera.

4. Non così gli empi,
ma come pula che il vento sospinge.
5. Perciò non sorgeranno gli empi nel giudicio,
nè i peccatori nell' adunanza dei giusti.
6. Perchè conosce l' Eterno la via dei giusti,
e la via degli empi disperde.

Il CXII contiene quasi le stesse idee; ma la descrizione della felicità dell' uomo buono è più estesa e nel medesimo tempo più fredda, meno poetiche le espressioni, perchè meno figurate e più diffuse, e meno viva ancora l' antitesi del destino infelice dell' empio. Pare una imitazione di più recente età; ma essendo anche questo Salmo anonimo, e i termini, coi quali è scritto, generalissimi, non si potrebbe stabilire il tempo, cui riferirlo. Appartiene ai Salmi acrostici alfabetici, incominciando però non ogni verso, ma ogni emistichio con una lettera per ordine alfabetico.

Il Salmo CXXVIII è nella sua brevità una bellissima pittura della felicità domestica dell' uomo pio e laborioso.

È senza titolo di autore, ma compreso nei Salmi detti di *Ma'aloth*, e lo teniamo non di antica età e posteriore all'esilio. Si può dividere in due piccole strofe, di tre versi ciascuna:

1. Beato ognuno che teme l'Eterno,
   che va nelle sue vie.
2. Quando ti nutri del lavoro delle tue mani,
   te beato, e bene per te.
3. La tua donna come fertile vite,
   negli angoli della tua casa;
   i tuoi figli come piante di olivi,
   intorno alla tua mensa.

4. Certo così è benedetto l'uomo
   che teme l'Eterno.
5. Ti benedica l'Eterno da Sion,
   e possa tu vedere il bene di Gerusalemme,
   tutti i giorni della vita.
6. Vedrai i figliuoli dei tuoi figliuoli:
   pace sopra Israele.

Le idee esposte in questo breve Canto sono notevolissime, perchè vediamo in esso tanto nobilitato il lavoro, e così poeticamente celebrata la pace domestica. Non è una morale ascetica questa, nè da solitario eremita, non è quella morale che vuole staccare l'uomo dagli affetti del mondo, per tutto relegarlo in un ascetismo che può essere solo l'entusiasmo di pochi, o al più il refugio dello stanco genere umano in certi secoli che direi patologici; ma è quella morale tutta umana, che ogni uomo in ogni età può praticare, e che è atta a renderlo pago e felice. Nè è però staccata dalla religione, anzi con questa connessa; ma tanto si esalta il lavoro, che l'uomo laborioso, il quale vive col frutto delle proprie fatiche, è messo a pari con quello che teme Iddio. Nè

qui voglio tacere una molto notevole chiosa talmudica a questo Salmo. Si accusano, e in parte a ragione, i dottori del *Talmud* di commenti troppo sofistici, e che dànno ai passi scritturali un significato troppo diverso dal vero; ma talvolta questi significati, se anche non conformi alla lettera del testo, considerati in sè stessi, sono tutt' altro che dispregevoli.

Così notando che in altro Salmo, quando si parla di chi teme Iddio, si dice che è *beato;* mentre qui, dove si parla di chi vive delle proprie fatiche, si dice non solo che *è beato,* ma che *ha il bene,* se ne conclude, che chi vive delle proprie fatiche è da più di chi teme Iddio.[1] Ma in verità che un razionalista del nostro secolo, nel quale tanto, e a ragione, si vuole nobilitare l' amore al lavoro, come quello che contiene in sè qualunque altra virtù, più non potrebbe dire di quel povero *Talmud* tanto accusato d' intolleranza e di gretteria e meschinità nei suoi insegnamenti. E si noti che il timore di Dio era per l' Ebraismo virtù non solo religiosa, ma anche morale, e tale che comprendeva tutte le altre, e non ostante l' operosa industria si diceva portare su quello il vanto. Ma noi non spingeremo le idee del Salmista fino al punto che il *Talmud* ha voluto portarle; ci basti che secondo lui l'uomo laborioso sia messo al pari di chi teme Iddio, e che con così belle imagini come quelle della fertile vite e dei fiorenti olivi abbia dipinto la domestica felicità di tale uomo, e gli abbia augurato le benedizioni del Signore e di poter vedere la prosperità della sua patria e i figliuoli dei suoi figli.

Il Salmo CXIX sarebbe difficile a compendiarsi in pochi tratti, perchè lunghissimo, il più lungo fra tutti i *Salmi,* contenente 176 versetti, e perchè anco non è molto legato il nesso fra l' una e l' altra idea.

[1] *Talmud Babilonese Berachoth,* 8 *a.*

È questo componimento una sequela di sentenze morali in lode dell' uomo religioso, studioso e osservante della Legge divina, e in esaltazione di questa. Per la maggior parte questo Salmo si esprime in modo tutto personale, parlando il poeta di sè stesso, come di colui che ha posto ogni studio, ogni affetto nella legge di Dio, tenuta una cosa stessa colla virtù e colla morale. È acrostico anche questo Salmo in modo più artificioso di qualunque altro, ripetendosi la lettera in ordine alfabetico otto volte al principio di otto versi successivi, in modo che tutto il Canto resta diviso in ventidue strofe, di otto versi ognuna. Tutti i critici moderni poi sono concordi nel tenere questo Salmo di età assai recente, e forse non male opina il Bunsen di porlo, nell' ordine cronologico, l' ultimo di tutto il *Salterio*.

A questi quattro Salmi deve reputarsi molto affine il breve Salmo XV, che descrive quali siano le qualità richieste per potere essere giudicato buono, e abitare nel Santuario dell' Eterno. Non ne diamo qui la traduzione, perchè già tradotto nel Capitolo III; solo aggiungeremo che è attribuito a David nel testo ebraico e nei *LXX*, e di lui possiamo crederlo, come vogliono anche l' Ewald, l' Hitzig e il Bunsen.

2° Posto il principio che è felice il buono e virtuoso, e per questo s' intendeva nel mondo ebraico il religioso e temente di Dio, ne nasce l' altra idea morale che in Dio solo si debba riporre speme e fiducia, e che quegli, il quale fida in lui, sarà sempre sicuro e salvo da ogni pericolo; mentre gli sforzi umani senza l' aiuto divino a nulla profittano, nè a liberare dai pericoli, nè a salvare dai nemici, nè a fondare una casa, nè ad avere prosperosa famiglia.

Il Salmo XCI, anonimo nel testo ebraico, di David secondo i *LXX*, mostra quale fiducia si debba avere in

Dio, particolarmente nei gravi pericoli, dai quali il pio escirà illeso. Pare scritto in bassa età, almeno secondo i critici più autorevoli.

Questo stesso insegnamento dà ancora il Salmo CXXV, anonimo anch'esso, ma fra i Canti di *Ma'aloth*, e probabilmente da tenersi posteriore all'esilio.

Fra i tre Salmi di questa specie il più notevole è il CXXVII per i pensieri che contiene intorno alla famiglia, e al bene di avere numerosa prole: la qual cosa però non si può ottenere senza l'aiuto divino, mancando il quale, ogni affaticarsi per il bene della propria famiglia riesce vano ed inutile. Così questo Canto si riferisce tutto al benessere domestico, e non, come hanno voluto alcuni antichi interpreti,[1] alla edificazione del Tempio, male interpretando la parola *baith* del primo verso: che qui significa la casa nel senso più comune, non la casa del Signore, la casa per eccellenza, come potrebbe oggi essere per noi Italiani il *duomo* nel significato che ha preso questa parola nel Cattolicismo. Imperocchè è certo che, dando questo significato alla parola *baith*, non si potrebbe più intendere in quale relazione stésse col primo verso tutto il resto del Salmo, che invece è naturale e chiarissimo, se quella parola s'intende nel suo significato primitivo e più generale. E forse questa erronea interpretazione data anticamente alla parola *baith* è nata dal trovarsi in questo Salmo il nome di Salomone come quello dell'autore, e quantunque i critici moderni siano in gran numero concordi per non credere alla verità di questo titolo, e tenere il Salmo di età molto più recente, non vi sono troppo concludenti ragioni per negare che questo Canto sia stato scritto da Salomone, o almeno a lui dedicato da qualche poeta vivente sotto il suo regno. Le

[1] Vedi Rashì, Aben Ezra, Qimhì.

lee sono tali che convengono ad ogni età, nè lo stile nè lingua hanno nessun indizio di un tempo più recente.

Questo nostro Canto poi si può dividere in due piole strofe, una di due e l'altra di tre versi:

1. Se l'Eterno non edifica la casa,
invano vi si affaticano gli edificatori;
se l'Eterno non guarda la città,
invano è diligente il guardiano.
2. È cosa vana per voi che anticipate a levarvi,
che ritardate a prendere riposo,
che mangiate un pane travagliato;
ma certo egli darà al suo diletto il sonno.

3. Ecco, l'eredità dell'Eterno sono i figli.
il premio è il frutto del ventre.
4. Come le freccie in mano del prode,
così i figli della gioventù.
5. Beato l'uomo che ne riempie la sua faretra,
non saranno confusi,
quando coi nemici parleranno alla porta.

3° Dalla stessa idea della fiducia in Dio nasce l'ala di consigliare la confessione dei proprii peccati, cole l'unico mezzo per ottenere perdono: alla quale ea è ispirato il Salmo XXXII, intitolato da David nel sto ebraico, e a lui attribuito anche da alcuni critici oderni.[1] Forse può essere stato scritto per il peccato David commesso con Betsabea; ma più con un indimento didascalico, che per domandare individualente perdono.

Imperocchè incomincia il Salmo nei primi due versi n una considerazione generale, e nei tre versi successivi il poeta rivolge il pensiero a sè stesso; ma presto

[1] Vedi Rosenmüller, Ewald, De Wette.

questo concetto tutto individuale è abbandonato, per parlare in generale dei pii e buoni, e per dare un consiglio ed un ammaestramento in generale a tutti gli uomini. Una divisione in istrofe non si presenta qui tanto facile, ma forse si allontana meno dal vero quella dell' Ewald, che fa una prima strofa di due versi, e poi tre di tre versi ognuna:

1. Beato colui, la cui colpa è perdonata, il cui peccato coperto.
2. Beato l'uomo, cui l'Eterno non attribuisce peccato, e nel cui spirito non è inganno.

3. Quando taccio, si consumano le mie ossa, ruggendo tutto il giorno.
4. Chè giorno e notte si aggrava sopra di me la tua mano si converte il mio umore in ardore d'estate.
5. Il mio peccato io faccio conoscere, e il mio delitto non copro, dico: confesso la mia colpa all' Eterno, e tu perdoni la colpa del mio peccato.

6. Perciò fa preghiera ogni pio a te nel tempo propizio solo le forti acque, quando inondano, a lui non giungeranno.
7. Tu mi sei ricovero, dal nemico mi guardi, mi circondi con canti di salvazione.
8. T' insegnerò e ti mostrerò la via, per la quale andrai ti consiglierò, sopra di te il mio occhio.

9. Non siate come cavallo, come mulo che non intende, la cui mascella è da frenare con morso e capestro, perchè a te non si avvicini.
10. Molti sono i dolori dell'empio, ma chi fida in Dio la pietà lo circonda.
11. Rallegratevi nell'Eterno; e gioite, o giusti, e giubilate, voi tutti retti di cuore.

4° Altro pensiero morale e religioso che deriva naturalmente da quelli fino a qui esposti, è il considerare che Dio è presente dappertutto, nè alcuno, per quanto cerchi fuggire nei luoghi più reconditi, può sottrarsi alla vista di lui. Questo concetto è esposto in uno dei più poetici Salmi, quale è il CXXXIX, che conclude poi con una imprecazione contro l'empio, il quale crede di potere ribellarsi contro Dio. È attribuito anche questo Salmo a David nel testo ebraico e nei *LXX*, e tale lo tiene il Rudinger; ma non lo credono davidico nè il De Wette, nè l'Ewald, nè l'Hupfeld, i quali lo riportano invece a età molto più recente e posteriore all'esilio. Noi non vediamo per altro in questo Salmo nessuna idea e nessun'allusione che non possa convenire all'età e alla vita di David, di cui noi lo crediamo. Si può dividere poi in quattro strofe, ognuna di sei versi. Nella prima si dimostra l'onniscienza divina; nella seconda l'impossibilità, in cui l'uomo si trova di sfuggire l'occhio di Dio; nella terza si dà di ciò la ragione, giacchè Dio ha formato l'uomo, e ne conosce i destini anche prima della sua nascita; nella quarta il poeta impreca contro l'empio, e prega Dio di salvarlo dal male:

1. O Eterno, mi hai investigato e mi conosci.
2. Tu sai quando seggo e quando sorgo,
   intendi il mio pensiero da lungi.
3. Il mio andare e il mio posare hai esplorato,
   e tutte le mie vie hai conosciute,
4. perchè non vi è parola nella mia bocca,
   che tu, o Eterno, tutta non conosca.
5. Dietro e dinanzi mi hai stretto,
   e hai posto sopra di me la tua mano.
6. È prodigioso per me il sapere,
   eccelso, sicchè non posso giungervi.

7. Dove andrò dal tuo spirito,
e dove dalla tua presenza fuggirò?
8. Se salgo nel cielo, colà tu sei,
mi distendo sotterra, eccotici.
9. M' innalzerò sulle ali dell' aurora,
abiterò nell' estremo del mare,
10. anche là la tua mano mi condurrà,
e mi afferrerà la tua destra.
11. E dico: certo l' oscurità mi nasconderà,
ma anche la notte è luce per me.
12. Nemmeno l' oscurità mi cela a te,
e la notte come il giorno risplende,
così l'oscurità, come la luce.

13. Perchè tu hai formato le mie reni,
mi hai composto nel ventre di mia madre.
14. Ti loderò, perchè prodigiosamente sono formato,
sono meravigliose le tue opere,
e la mia anima assai lo conosce.
15. Non è nascosto a te il mio corpo,
chè sono stato fatto in occulto,
sono stato composto nelle profondità della terra.
16. Il mio embrione videro i tuoi occhi,
e nel tuo libro tutti sono scritti
i giorni preformati, quando non era nemmeno uno di essi.
17. E a me quanto sono pregevoli i tuoi pensieri, o Dio,
quanto prodigioso il loro numero!
18. Gli annovero, e sono più della rena,
mi sveglio, e sono ancora presso di te.

19. Certo, o Dio, ucciderai l'empio,
e voi, uomini sanguinarii, allontanatevi da me.
20. Chè ti disobbediscono per malvagità,
si sollevano invano i tuoi nemici.
21. Non devo, o Eterno, odiare chi ti odia,
e i tuoi ribelli avere in fastidio?

22. Con odio estremo gli odio,
come nemici essi sono per me.
23. Ricercami, o Dio, e conosci il mio cuore,
provami, e conosci i miei pensieri.
24. E vedi, se via di malvagità è in me,
e guidami nella via dell' eternità.

5° Queste stesse imprecazioni contro il malvagio, he in questo Salmo si presentano come un' idea acces- oria, sorta per incidente nel pensiero del poeta e rele- ata nella fine del Canto, costituiscono il proprio argo- nento di qualche altro Salmo. E difatti se il buono, iusto e pio è riguardato come il tipo da seguirsi, co- ne il vero felice, e come tale si reputa degno di lode; cattivo, ingiusto ed empio deve riguardarsi merite- ole di ogni dispregio, e il buono ha ragione d' impre- are contro di lui. Si dipinge prima di tutto come essere dioso colui che nega l' esistenza di Dio, o che di Dio on ha nessun timore; così incominciano il Salmo XIV, LIII [1] e il XXXVI:

XIV.

1. Dice lo stolto nel suo cuore, non vi è Iddio:
sono corrotti, abbominevoli nelle opere,
non vi è chi faccia bene.

XXXVI.

1. Detto colpevole è all' empio dentro il suo cuore,
non vi è timore d' Iddio dinanzi ai suoi occhi.

Si descrivono quindi le malvagità operate per causa i questo empio pensiero, ma si avverte al fine che vi è na Provvidenza divina che veglia sul mondo:

[1] Il Salmo LIII è lo stesso Salmo XIV, solo con alcune diver- tà di lezione.

XIV.

2. L'Eterno dal cielo guarda sui figli dell'uomo,
per vedere se vi è chi intenda,
chi ricerchi Iddio.

XXXVI.

6. O Eterno, nel cielo è la tua pietà,
la tua fedeltà sino ai cieli.
7. La tua equità come i monti di Dio,
la tua giustizia come il grande abisso,
l'uomo e l'animale tu salvi, o Eterno.

E questa Provvidenza e questa giustizia divina pu
nirà i malvagi:

XIV.

4. Non conoscono forse tutti gli operatori d'iniquità,
che divorano il mio popolo, come si mangia il pane
e l'Eterno non invocano?
5. Colà essi avranno paura,
perchè Iddio è colla generazione del giusto.

XXXVI.

13. Colà cadranno gli operatori d'iniquità,
saranno sospinti, nè potranno risorgere.

Altri due Salmi, il LVIII e il CI, non riguarda
l'empietà di colui che non riconosca o l'esistenza o
Provvidenza divina, ma la pratica malvagità di chi p
verte la giustizia, o è ingannatore e traditore degli a
ci, superbo e arrogante; e s'impreca da Dio ogni m
contro siffatto uomo, e si dichiara di non volere c
esso nulla di comune.

Tutti questi Salmi sono attribuiti a David dal titolo del testo ebraico, e tranne il XIV e il LIII, per gli altri io non saprei trovare buone ragioni per negare credenza all' opinione tradizionale. Questi due invece si devono senza dubbio riportare ai tempi dell' esilio babilonese, per l' ultimo verso che prega per la salvezza di Sion, e perchè Israele sia ricondotto in patria:

> Oh! venga da Sion la salvezza d' Israele,
> quando condurrà l' Eterno i reduci del suo popolo,
> gioirà Giacobbe, si rallegrerà Israele.

L' Ewald crede tutti questi Salmi posteriori alla distruzione del regno giudaico, eccettuato il CI che attribuisce a David, e il Bunsen fa eccezione anche per il LVIII.

6° Ma queste idee sulla felicità del buono e del pio, sulla fiducia nell' Eterno, sul disprezzo contro i cattivi, dovevano talvolta essere alquanto scosse dall' osservazione dei fatti, i quali pur troppo spesso dimostrano il contrario, cioè come il malvagio sia felice, e invece oppresso e disgraziato chi per la sua virtù meriterebbe altro destino. Questo pensiero che è esposto in tutta la sua ampiezza, e discusso in tutti i suoi lati nel poema di Giobbe, e toccato anche dal profeta Geremia (XII, 1), è presentato sotto altra forma anche nella poesia lirica, nei Salmi XXXVII e LXXIII, ma con alquanta diversità fra l' uno e l' altro. Nel primo di essi il dubbio si presenta appena, è prevenuto piuttosto che esposto; e dal principio alla fine questo lungo Salmo suona come una esortazione, come un discorso parenetico a non corrucciarsi per il destino dei malvagi apparentemente prosperoso, perchè la loro felicità è soltanto effimera, e proprio come il fiorire dell' erba, che presto appassisce

ed è tagliata; mentre il giusto può temporaneamente soffrire, ma amato da Dio ha poi un bene vero, una felicità imperitura.

Questo Salmo attribuito a David nel testo ebraico e nei *LXX* non ha in sè nulla, perchè possa con buone ragioni a lui negarsi. In tutti i tempi questo problema della felicità dei malvagi e del soffrire dei buoni ha dovuto affacciarsi alla mente di chi pensa, e molto più alla immaginazione dei poeti. David aveva anch' esso molto sofferto nella sua vita, e nulla di strano vi è a credere che in uno di quei momenti, in cui sentivasi più afflitto non mancandogli però la fiducia in Dio, abbia con un Canto parenetico confortato sè stesso, e anche gli altri giusti che soffrono, a non lasciare la via della virtù perchè si vedono talvolta i malvagi momentaneamente trionfare. Non ostante molti dei critici moderni hanno voluto fare questo Salmo di età molto posteriore: in prima, perchè sembra loro che queste idee non potessero sorgere nel popolo ebreo al tempo del re David; in secondo luogo, perchè questo Salmo è acrostico alfabetico.[1] Ma la prima di queste ragioni ci pare non abbastanza convincente, e della seconda abbiamo parlato altrove. L' ordine acrostico alfabetico non si succede qui in ogni verso, ma eccetto che nei tre versi 7, 20 e 34 ad ogni due versi, che formano in tal maniera tante piccole strofe:

1. Non ti corrucciare per gli empi,
   non invidiare quelli che operano iniquità.
2. Perchè, come gramigna, presto saranno tagliati,
   e come l' erbetta verdeggiante appassiranno.

[1] Vedi De Wette e Hupfeld: l' Ewald riporta questo Salmo ai tempi di poco anteriori all' esilio, e il Bunsen lo attribuisce addirittura a Geremia.

3. Confida nell'Eterno, e fa il bene,
abita nella terra, e segui la fedeltà,
4. e compiaciti nell'Eterno,
e darà a te le domande del tuo cuore.

5. Rivolgi all'Eterno la tua via,
e fida in lui, ed egli opererà.
6. E farà escire come la luce la tua equità,
e la tua giustizia come il meriggio.

7. Silenzioso spera nell'Eterno, e attendi a lui,
non ti corrucciare per chi è prospero,
per l'uomo che opera inganno.

8. Cessa dall'ira, e abbandona la collera,
non ti corrucciare, se non che per far male;
9. chè i malvagi saranno distrutti,
e quelli che sperano nell'Eterno, essi possederanno
la terra.

10. Ancora un poco, e l'empio non sarà più,
porrai mente al suo luogo, e più non sarà.
11. Ma gli umili possederanno la terra,
e si compiaceranno per la molta pace.

12. Macchina l'empio contro il giusto,
e digrigna contro lui i denti.
13. Il Signore si ride di lui,
perchè vede che verrà il suo giorno.

14. La spada sguainarono gli empi,
e tesero i loro archi,
per far cadere il povero e il misero,
per far macello dei retti.
15. La loro spada venga nel loro cuore,
e i loro archi si spezzino.

16. È meglio il poco del giusto,
che l'abbondanza di molti empi;

17. chè le braccia degli empi si spezzeranno,
ma l'Eterno sostiene i giusti.

18. L'Eterno conosce i giorni degl'integri,
e la loro eredità sarà in eterno.
19. Non si confonderanno nel giorno del male,
e nei giorni di fame saranno sazii.

20. Ma gli empi si disperderanno,
e i nemici dell'Eterno, come il sevo degli agnelli,
si dilegueranno, in fumo si dilegueranno.

21. Prende in prestito l'empio, e non paga,
ma il giusto fa grazia, e dà.
22. Certo i benedetti da lui [1] possederanno la terra,
e i maledetti saranno distrutti.

23. Dall'Eterno i passi dell'uomo sono stabiliti,
e la sua via egli gradisce.
24. Se cade, non resta disteso,
perchè l'Eterno sostiene la sua mano.

25. Sono stato giovane ed anche sono invecchiato,
nè ho visto il giusto derelitto,
e la sua prole cercare il pane.
26. Ogni giorno fa grazia ed impresta,
e la sua prole è benedetta.

27. Ritratti dal male e fa il bene,
e avrai eterna sede.
28. Chè l'Eterno ama la giustizia,
e non abbandona i suoi pii:
in eterno saranno riguardati,
e la prole degli empi distrutta. [2]

[1] Intendi: *da Dio.*

[2] Qui manca la lettera *'Ain*, che alcuni (vedi Ewald e Hupfeld) suppliscono, seguendo la lezione di qualche codice dei *LXX*, di Simmaco e della *Vulgata*. Io seguo la lezione del testo ebraico, perchè

29. I giusti possederanno la terra,
e abiteranno per sempre in quella.

30. La bocca del giusto risuona sapienza,
e la sua lingua parla giustizia.
31. La legge di Dio è nel suo cuore,
non vacilla il suo passo.

32. L'empio insidia il giusto,
e cerca di farlo morire.
33. L'Eterno non lo abbandona in sua mano,
e non lo lascia condannare, quando sarà giudicato.

34. Spera nell'Eterno, e osserva la sua via,
e t'innalzerà perchè tu possegga la terra,
vedrai il distruggersi degli empi.
35. Ho veduto l'empio potente,
ed estendersi come indigena pianta frondeggiante.
36. Ma passò, ed ecco non è più,
e lo cerco e non lo trovo.

37. Osserva l'integro, e vedi il retto,
chè la fine è dell'uomo di pace.
38. E gli empi saranno insieme distrutti,
la fine degli empi sarà la distruzione.

39. La salvezza dei giusti è dall'Eterno,
loro forza nel tempo dell'angustia.
40. E gli aiuterà l'Eterno, e gli scamperà,
gli scamperà dagli empi e li salverà,
perchè fidano in lui.

Nel Salmo LXXIII il dubbio è espresso molto più chiaramente, e quantunque incominci coll'assicurazione che Dio è buono per Israele e per i puri di cuore, il

non sempre i Canti acrostici sono condotti dal principio alla fine con ordine rigorosissimo, e già abbiamo anche in altri trovato la mancanza di altre lettere.

poeta confessa di avere vacillato nella sua fede, pensando alla prosperità dei cattivi. Ma confessa ancora che ha voluto riflettere su questa cosa, e gli è riescita di troppa fatica, fino a che per grazia divina ha conosciuto che questa prosperità è passeggiera. Perciò riconosce la propria ignoranza che non può comprendere le vie della Provvidenza, la quale finisce col punire il malvagio e premiare il buono.

Questo Salmo è attribuito nel titolo ebraico ad Asaf; e come il Salmo XXXVII è, secondo noi, di David; così non troviamo nessuna ragione per negare che questo possa attribuirsi a quel poeta di lui contemporaneo. I critici da noi sopra citati adducono la stessa ragione, che difficilmente queste idee si sarebbero manifestate ai tempi del re David, per fare questo Salmo di più recente età; e l'Ewald lo vuole anche posteriore al Salmo XXXVII, giacchè lo riporta ai tempi dell'esilio. Una divisione in istrofe, quantunque tentata da altri critici, non ci si offre qui nè facile nè naturale:

1. Certo è buono Dio per Israele,
   per i puri di cuore.
2. Ma in quanto a me, per poco vacillarono i miei piedi,
   come nulla furono rovesciati i miei passi.
3. Perchè invidiava gli stolti,
   vedendo la pace degli empi.
4. Chè non hanno tormenti nella loro morte,
   ed è sana la loro forza.
5. Non hanno parte agli affanni degli uomini,
   nè coi mortali essi soffrono.
6. Per ciò li cinge come collana l'alterigia,
   ha posto loro un manto la violenza.
7. Escono fuori dal troppo grasso i loro occhi,
   oltrepassano i pensieri del cuore.
8. Beffano, parlano con malvagia asprezza,
   dall'alto essi parlano.

9. Pongono nel cielo la loro bocca,
e la loro lingua scorre per la terra.
10. Perciò il suo popolo si rivolge qui,
mentre sorbiscono le acque a pieno calice. [1]
11. E dicono come Iddio conosce,
e vi è sapere nell' Altissimo?
12. Ecco questi sono gli empi,
e quieti per sempre accrescono in potenza.
13. Ma invano ho reso puro il mio cuore,
ho lavato nella innocenza le mie mani.
14. E sono percosso ogni giorno,
gastigato ogni mattina.
15. Se dico, parlerò in tal modo,
ecco tradisco la generazione dei tuoi figli.
16. E se penso di conoscere tal cosa,
è una fatica ai miei occhi:
17. sino che vengo al Santuario di Dio,
e intendo la loro fine.
18. Certo in luoghi lubrici li poni,
li fai cadere in rovine.
19. Come in un momento sono in desolazione,
si finiscono, si distruggono per improvvisi spaventi!
20. Come un sogno, dopo essersi destato,
o Signore, allo svegliarti tu riduci in disprezzo la loro imagine.
21. Quando si disturba il mio cuore,
e nelle mie reni sono tormentato,
22. io sono ignorante, e non so,
come i bruti io sono presso di te.
23. Ed io sono di continuo presso di te,
tu mi reggi per la mia destra.
24. Col tuo consiglio mi guidi,
e dietro la gloria mi conduci.

[1] Questo verso, di non facile interpretazione, significa probabilmente che il *popolo di Dio*, cioè i buoni, *si rivolgono qui*, cioè tornano a pensare *qui*, alla stessa cosa, alla prosperità dei malvagi; mentre essi soffrono molte sciagure: idea espressa colla figura del calice pieno di acque.

25. Chi è per me nel cielo?
e con te altri non gradisco nella terra.
26. Si consuma la mia carne e il mio cuore,
la rupe del mio cuore, e la mia parte è Dio per sempre.
27. Perchè, ecco quelli che sono da te lungi si disperdono,
distruggi ognuno che erra da te.
28. Ma per me è buona la vicinanza di Dio,
pongo nel Signore Eterno il mio rifugio,
per celebrare tutte le opere tue.

7° Queste considerazioni sul destino dei buoni e dei cattivi hanno molta relazione con un altro pensiero non meno morale e religioso, cioè quello della morte, la quale toglie e distrugge ogni disuguaglianza, e deve appianare ogni alterezza del cuore, perchè tutti, poveri e ricchi, grandi e piccoli, dotti e ignoranti, ci troviamo dinanzi ad essa eguali, e impotenti a sottrarcene. E se la morte si presenta come un male al giovane bello e forte, che nel vigore dell'esistenza ne beve a piena tazza tutti i godimenti, e all'uomo ricco e potente che si compiace della sua grandezza e del suo fasto; se si presenta come incomprensibile spavento al timido che è atterrito o dal nulla, o dall'incognito di un'altra esistenza; è la morte però l'unica salvezza di chi è in questo mondo troppo infelice, e vede la morte soltanto come la cessazione dei suoi mali; imperocchè, come cantava il Leopardi, essa

. . . . . ogni gran dolore,
ogni gran male annulla.

E se pure l'infelice non è tanto dissennatamente disperato per cercarla da sè stesso, almeno ardentemente la desidera, ed esclama collo stesso Leopardi:

Bella morte, pietosa
Tu sola al mondo dei terreni affanni,
Se celebrata mai

Fosti da me, s' al tuo divino stato
L' onte del volgo ingrato
Ricompensar tentai,
Non tardar più, t' inchina
A disusati preghi,
Chiudi alla luce omai
Questi occhi tristi, o dell' età reina.

Il savio poi non teme nè desidera la morte, ma aspetta tranquillo, qualunque sia l' ora, in cui essa lo chiami, e la riguarda come una necessità della natura; ficchè il nostro Monti scrisse nel suo bellissimo Sonetto, *alla Morte:*

E il savio senza impallidir ti attende.

Nè diverso da questo saggio a noi pare il poeta ebreo autore del Salmo XLIX, che dirige, non ai suoi cittadini, ma a tutte le genti così alto e nobile insegnamento.

Dopo una introduzione di quattro versi, il poeta dice che non vi è ragione di temere del male, nè delle persecuzioni dei traditori, perchè la ricchezza e la potenza non valgono a redimere dalla morte, e anche l'uomo, il quale crede di vivere in perpetuo, o almeno rendere eterno il proprio nome, è eguagliato ai bruti. Quest' ultimo pensiero è espresso in un verso che ricomparisce come ritornello alla fine del Salmo, il quale perciò si può dividere in due parti. E nella seconda, dopo avere ripreso lo stesso concetto, con cui si conchiude la prima, il poeta mostra quanto nel dì della morte i retti saranno superiori agl' ingiusti prepotenti, e conforta sè stesso che sarà salvato da Dio, e però non deve temere, quando vede arricchire e divenir potente il malvagio, perchè alla morte abbandona tutto, e ancorchè goda in vita, si riunirà coi suoi padri per non più vedere la luce.

Non è in questo Salmo chiaramente affermata un'altra esistenza dopo la morte, nella quale i mali e le ingiustizie della vita presente saranno ricompensati; e non si può dire nemmeno che sia del tutto negata. Vi è quel concetto indefinito di una vita oltre tomba, di là dal quale pare non siano mai andati gli scrittori del Vecchio Testamento. E lo *sheol* del verso 16 non è semplicemente il sepolcro, ma il soggiorno sotterraneo dei morti, da cui il poeta spera essere liberato da Dio stesso.

Non si potrebbe, del resto, assegnare con certezza e nemmeno con qualche probabilità il tempo, in cui fu scritto questo Salmo, e però non si saprebbe dire se i figli di Core, cui nel titolo ebraico è attribuito, siano contemporanei di David e di Salomone, o di età più recente.

Fra i critici che hanno voluto determinarne l'età, l'Hitzig e il Bunsen lo riferiscono al tempo delle invasioni assire, l'Ewald a quello dell'esilio babilonese, e il Meier all'età della dominazione persiana:[1]

2. Ascoltate ciò, o tutti voi popoli,
porgete orecchio, o tutti voi abitanti dell'universo:
3. anche la gente del volgo, anche i nobili,
insieme povero e ricco.
4. La mia bocca parla cose sapienti,
e il mio cuore medita cose d'intelligenza.
5. Porgerò alla sentenza il mio orecchio,
aprirò con l'arpa il mio enigma.

6. Perchè temerò nei giorni del male,
quando il delitto mi circonda alle calcagna?
7. Si fidano nella loro potenza,
e nella molta loro ricchezza si vantano.

[1] *Geschichte der poetischen National Literatur der Hebraer*, pag. 496.

8. Il fratello non redime l'altr' uomo,
non dà a Dio il suo riscatto.
9. Ed è caro il riscatto della lor vita,
e manca per sempre,
10. perchè possa vivere in eterno,
e non veda la fossa.
11. Che anzi vede che i savii muoiono,
insieme lo stolto e l'ignorante si disperdono,
ed abbandonano ad altri le loro facoltà.
12. Il loro pensiero è, che le loro case siano eterne,
le loro abitazioni da secolo in secolo,
e li chiamano coi loro nomi sulle terre.
13. Ma l'uomo nel fasto non intende,[1]
è simile ai bruti che sono distrutti.

14. Questa è la via della loro stoltezza,
e i loro successori approvano i loro detti.
15. Come pecore sono posti sotterra,
la morte li pasce,
e signoreggeranno sopra di essi i giusti alla dimane,
e la loro forma sarà logorata dalla fossa per non aver più abitazione;
16. ma Dio redimerà dall'Averno l'anima mia,
perchè seco mi prenderà.
17. Non temere quando l'uomo arricchisce,
quando si accresce la gloria della sua casa:
18. chè alla sua morte non prenderà tutto,
non scenderà dietro di lui la sua gloria.
19. Quando pure si dica felice in vita,
quando pure ti lodino, chè a te è il bene.
20. Verrai alla generazione dei tuoi padri,
che in eterno non vedranno più luce.

[1] Leggo come il Köhler, il Döderlein, il Dathe e l'Ewald *jabin, intenderà*, invece che *jalin, abiterà*, perchè oltre all'avere così un senso più chiaro, e più consentaneo con ciò che precede e segue, abbiamo ancora eguaglianza in questo verso di ritornello, con quello che si legge alla fine stessa del Salmo. Questa lezione è quella seguìta anche dalla versione siriaca e dalla *Vulgata*.

21. L'uomo nel fasto non intende,
è simile ai bruti che sono distrutti.

8° Oltre queste idee generali di morale e di religione, abbiamo alcuni Salmi che contengono altri morali e religiosi insegnamenti, come il Salmo L sulla essenza della vera religione, la quale si dice non consistere nell' offrire sacrificii, di cui Dio non abbisogna. Ma il pio deve lodare e invocare Dio con purità di cuore; l'empio poi non creda di potersi salvare colla ipocrisia, perchè tutti i suoi peccati sono conosciuti da Dio, che lo rimprovererà e lo punirà. Paiono queste idee imitate dai detti dei profeti e particolarmente da Isaia nel capitolo I, e perciò l'Asaf, cui è attribuito questo Salmo, non è forse il contemporaneo di David, ma altro poeta di questo stesso nome, cui abbiamo già veduto doversi riferire alcuni Salmi dell'età dell'esilio babilonese. Ma questo, che adesso consideriamo, pare scritto quando ancora Sion non era distrutta (vedi il verso 2); e però lo stesso poeta può averlo scritto anche nei tempi ultimi del regno giudaico prima di essere condotto in esilio, e a quei tempi, in cui anche i profeti rimproveravano tanto l'empietà, quanto una falsa religione, può questo Canto benissimo convenire.

Questo Salmo poi, bellissimo fra i parenetici, si divide in tre parti: 1ª un proemio di sei versi; 2ª un avvertimento sulla nullità dei sacrificii (vv. 7-15); 3ª un rimprovero all'empio (vv. 16-22), e a queste tre parti fa seguito un versetto di conclusione:

1. Iddio, Iddio Eterno parlò,
e chiama la terra,
dal levante del sole fino al ponente.
2. Da Sion piena di bellezza
Iddio risplende.
3. Viene il nostro Dio, e non tace,

il foco dinanzi a lui divora,
e all'intorno molto infierisce la tempesta.
4. Chiama il cielo di sopra,
e la terra per giudicare il suo popolo.
5. Riunite a me i miei pii,
che stabiliscono il mio patto sul sacrificio.
6. E manifestano i cieli la sua giustizia,
perchè Dio egli è giudice.

7. Ascolta, mio popolo, e parlerò,
Israele, e ti avvertirò,
Iddio, tuo Dio io sono.
8. Non per i tuoi sacrificii ti rimprovererò,
e i tuoi olocausti di continuo mi sono dinanzi.
9. Non prenderò dalla tua casa giovenco,
nè dalle tue greggie i capri:
10. chè a me tutti gli animali del bosco,
le bestie nei monti a migliaia.
11. Conosco tutti i volatili dei monti,
e la fiera dei campi è per me.
12. Se avessi fame, non lo direi a te,
chè a me l'universo e il suo contenuto.
13. Mangerei forse la carne dei tori?
e berrei il sangue dei capri?
14. Sacrifica a Dio la lode,
e paga all'Altissimo i tuoi voti.
15. E invocami nel giorno dell'angustia,
ti libererò, e tu mi onorerai.

16. E all'empio dice Iddio:
perchè tu parli delle mie leggi,
e pronunzi il mio patto colla tua bocca?
17. E tu odii la disciplina,
e getti le mie parole dietro di te.
18. Se tu vedi un ladro corri con lui,
e cogli adulteri è la tua parte.
19. La tua bocca metti nel male,
e la tua lingua intesse inganno.

20. Siedi a parlare contro il tuo fratello,
e spargi infamia contro il figlio di tua madre.
21. Queste cose tu hai fatte, ed ho taciuto,
credevi che io fossi come te,
ma ti riprenderò, e te le porrò dinanzi agli occhi.
22. Intendete ora questo, o voi dimentichi di Dio,
acciocchè io non rapisca senz'alcuno che liberi.
23. Chi sacrifica la lode, esso mi onora,
e chi pone dritta la sua via,
a lui mostrerò la salvezza in Dio.

Di questo stesso poeta è il Salmo LXXXI, che co
tiene breve, ma efficacissimo avvertimento ai giudici, a
finchè rettamente amministrino la giustizia, perchè D
è presente ai loro giudicii; quindi non devono rispe
tare il malvagio potente, ma difendere da esso il pov
ro, l'orfano e il debole di ogni maniera. Tanto più ch
nulla sopra la terra è stabile, anche i fondamenti
essa vacillano, e i giudici della terra rammentino, ch
quantunque in alto locati, morranno come l'ultimo t
gli uomini.

Finalmente questi Salmi morali possono avere
loro conclusione nel breve Salmo CXXXIII attribuito
David, e che a lui può bene convenire, dove si celebr
la concordia fraterna. E forse non parrà strano il su
porre che negli alterchi avvenuti fra i suoi due figliuo
Absalone e Ammon, David abbia cantato questa brev
Ode morale come avvertimento ai suoi stessi figliuoli,
quali invece trascinati dalle loro passioni ebbero amb
due immaturo e infelicissimo fine:

1. Ecco quanto è buono e quanto è soave
lo stare dei fratelli insieme concordi!
2. Come l'olio grato sopra il capo,
che discende sulla barba,
sulla barba di Aaron, e discende sull'orlo delle sue vest

3. Come la rugiada dell'Hermon
che scende sui monti di Sion,
chè colà ordinò l'Eterno la benedizione,
la vita in eterno.

Quantunque in una raccolta di liriche poesie che, ne il *Salterio*, appartiene a più autori e a più età, non possa certo essere stato l'intendimento di dare una era dottrina morale, pure relativamente alle idee del-Ebraismo, in cui la religione dominava tutta la vita, este Odi morali, che qui abbiamo tutte insieme rac-te, e ci siamo ancora studiati di disporre in un ordine logico che per noi si potesse, formano, se non an-mo errati, un abbastanza compiuto insegnamento di rale pratica, non iscompagnato nemmeno da qual- considerazione degna dei più grandi pensatori, quali ncipalmente quella sull'apparente ingiustizia delle sorti gli uomini e quella sulla morte. Quando s'insegnava come supremo principio direttivo della vita che solo giusto è veramente felice, s'insegnava in fondo una rale non diversa da quella degli Stoici, che solo verace he stimavano la virtù.

CAPITOLO XX.

eralità sul *Libro dei Salmi*. — Dei titoli. — Degli autori. — Della formazione del *Salterio*. — Della sua presente divisione. — Delle *Dossologie*. — Delle parole musicali e di altre parole dei titoli. — Del tempo, dentro al quale si comprende la composizione dei *Salmi*. — Salmi apocrifi. — Valore estetico e morale del *Salterio*.

Terminato l'esame della poesia lirica nei suoi par-olari, siccome di essa in generale abbiamo già parlato,

e dei Canti lirici sparsi nel Vecchio Testamento, e cos del *Libro dei Treni* come della *Cantica* già abbiamo dat giudizio, resta ora soltanto a trattare delle generalit che concernono al *Libro dei Salmi*, e prima diremo de loro titoli.

Nella più parte dei Salmi precedono alcune iscrizio ni, le quali indicano la specie del Canto, lo strument musicale, il nome dell' autore, l' argomento, colui a cu veniva indiretto, e talvolta una sola di queste cose, tal altra tutte, tale altra soltanto alcune. Da molti critici fr i moderni è stata messa in dubbio la verità di sif fatte iscrizioni, fondandosi principalmente su questo ar gomento, che molti Salmi non possono essere degli auto ri, cui dai titoli vengono attribuiti, e le tengono quind come aggiunte posteriori, e tali da non dovere presta loro per sè stesse alcuna fede. In secondo luogo poi ag giungono che i titoli del testo ebraico non concordan con quelli della versione dei *LXX*, discrepanza che no dovrebbe ritrovarsi, se i titoli fossero antichi e autenti ci. Ma queste ragioni esaminate più da vicino pèrdon molto del loro valore. Vediamo chi sono gli autori, a quali dai titoli del testo ebraico vengono i Salmi attri buiti.

L' autore più fertile sarebbe stato David, cui n vengono assegnati settantaquattro.[1] È verissimo ch non tutti possono appartenergli. Dall' esame particolar che noi abbiamo fatto dei Salmi è risultato che alcun di essi appartengono incontrastabilmente a più recent età. Ma di questi 74 Salmi, quanti con certo o almen con molto probabile criterio abbiamo creduto dover ne

[1] Sono inesatti il Rosenmüller e l' Eichhorn, che ne anno verano soli 71, e il Bleek e l' Hupfeld che ne contano 73. È esatt invece il De Wette tanto nella *Introduzione* al Vecchio Testamento quanto nel *Commento sui Salmi*. Vedi più innanzi, pag. 361 in nota

are che siano di David? Soltanto sette, il XIV, il XXII, LI, il LIII, il LXIX, il CIX e il CXXII, che si riducono oi a sei, perchè il XIV e il LIII sono lo stesso Salmo ipetuto con alcune diversità di lezione. So bene che lcuni critici portano sui Salmi davidici giudizio molto iverso dal mio, e secondo la regola stabilita dal De Vette [1] e seguìta da molti altri, non basta loro che on vi sia nei Salmi attribuiti a David, o ad altro au- ore, nessuna ragione perchè si debba negarne l'autenticità: pretendono, per credere alla verità del titolo, i trovare ragioni positive, che inducano ad accettarlo ome autentico. Ma questo è tropp'oltre spingere la ritica negativa. Nei Salmi le espressioni sono per lo iù così generali, senza nessuna allusione nè a tempi, è a luoghi, nè a persone, che non si può pretendere i trovarvi quelle indicazioni positive per fissarne l'età l'autore, che per l'indole stessa del componimento on vi possono essere. E dall'altra parte non abbiano fuori dei Salmi tanti componimenti lirici di David o i altri autori, per potere con questi fare un confronto er ciò che riguarda i concetti e lo stile, e da questo e la quelli desumerne l'età e l'autore, se non con cerezza, almeno con un certo grado di probabilità. Come già abbiamo avvertito, i resultati differentissimi, ai quali ono giunti i critici, e fra questi i più valenti, quando anno voluto, affidati a questi criterii, rifare cronologicamente l'ordine del *Libro dei Salmi*, dimostra come questi stessi criterii debbano essere di loro natura fallaci. È osa che fa sorridere di compassione sull'orgoglio della mente umana il vedere un Ewald, un Hitzig, un Bunsen, disporre a lor modo cronologicamente tutti i Salmi, non solo per tratti generali, ma anche con minuta pre-

[1] *Commentar über die Psalmen*, 4ª ediz., pag. 13.

cisione fissare quale ha preceduto di pochi anni all' altro, e in quale occasione è stato scritto, come se scrivessero una storia certa e documentata, e tutto ciò non accordandosi per nulla fra loro; dimodochè conviene pur dire che le più grandi menti hanno le loro debolezze. Ma non possiamo fare a meno di deplorare questa intemperanza di una scuola, che pure è nel vero e nel buon metodo per l' intelligenza e l' interpretazione delle antiche letterature, quantunque in questo modo dia ansa ai suoi retrivi avversarii di combatterla sopra un terreno, dove è per questi troppo facile la vittoria. Però noi, che di questa scuola ci professiamo apertamente seguaci, non la imitiamo là dove ci sembra che abbia ecceduto, e nel giudicare dei Salmi di David, a lui abbiamo negato solo quelli, nei quali abbiamo trovato davvero ragioni per negare la verità del titolo, o almeno con qualche ragionevole fondamento dubitarne.

Procediamo ora a dire degli altri autori per sommare poi insieme i Salmi, il cui titolo è da tenersi non vero. Da Salomone vengono intitolati due Salmi che, se non sono di lui, possono almeno credersi a lui dedicati, e così può interpretarsi anche il titolo ebraico. Ma non è di Moisè il Salmo XC, che nel titolo porta il suo nome; cosicchè questo unito agli altri sette, di cui testè abbiamo parlato, forma in tutto otto Salmi, che giudichiamo non debbano credersi degli autori, cui il titolo gli ascrive. Imperocchè in quanto ai Salmi attribuiti ad Asaf e ai figli di Core, se non possono tenersi di questi leviti contemporanei di David e di Salomone, nulla vieta di supporre che altri poeti di questo stesso nome siano vissuti in più tarda età, ai quali questi Salmi possono aggiudicarsi, e lo stesso è a dirsi di Etan Ezrachita, cui è attribuito il Salmo LXXXIX. Dimodochè per solo otto titoli giudicati non veri non dobbiamo negare la verità

altri 93, giacchè fra i 150 Salmi, di cui si compone il *alterio*, 101 hanno nel titolo il nome dell' autore.[1] E però ncludiamo che la maggiore parte, anzi quasi la totalità i titoli dei Salmi, è da credersi vera.

In quanto poi ai Salmi senza nome di autore, gl' inrpreti hanno proceduto con diverso criterio; e alcuni tti gli attribuiscono a David, altri, fra i quali San Gilamo, ogni Salmo senza titolo credono appartenere lo stesso autore che il precedente; ma l' una e l' altra otesi mancano di ragionevole fondamento. Si può solnto dall' esame speciale di ogni Salmo anonimo giunre a conclusioni ragionevolmente probabili per fissarne età; così noi abbiamo attribuiti alcuni di essi a David, almeno ai suoi tempi, altri lasciati incerti, e altri abamo dimostrato doversi riportare o ai tempi dell' esilio, anche all' età all' esilio posteriore.

Esaminiamo ora l' altro argomento, su cui si fonda critica negativa, cioè il disaccordo fra i titoli del testo braico e quelli della versione dei *LXX*. Ma questo diaccordo si riduce quasi sempre ad aggiunte che si troano nella versione alessandrina, anzichè consistere in

[1] Ecco come si possono distribuire i *Salmi* secondo gli autori, i vengono attribuiti nei titoli del testo ebraico:

1° Uno a Moisè, il Salmo XC;

2° Settantaquattro a David, i Salmi III-IX, XI-XXXII, XXIV-XLI, LI-LXV, LXVIII-LXX, LXXXVI, CI, CIII, CVIII-CX, CXXII, CXXIV, CXXXI, CXXXIII, CXXXVIII-CXLV;

3° Due a Salomone, il LXXII e il CXXVII;

4° Dodici ad Asaf, il L e i Salmi LXXIII-LXXXIII.

5° Undici a' figli di Core, i Salmi XLII, XLIV-XLIX, LXXXIV, LXXXV, LXXXVII, LXXXVIII, l'ultimo dei quali è tribuito anche ad Eman;

6° Uno a Etan Ezrachita, il Salmo LXXXIX;

7° Quarantanove anonimi.

vere e proprie discrepanze:[1] aggiunte che possono attribuirsi all'intendimento di dare alcune indicazioni che mancavano nel testo ebraico, o credere che derivassero da altre tradizioni. Così i *LXX* attribuiscono a David dieci Salmi che nel testo ebraico sono anonimi;[2] e oltre a ciò, e questa è la differenza più importante, mentre nel testo ebraico nessun Salmo viene attribuito ad alcun profeta, i *LXX* ne attribuiscono alcuni a Geremia, a Zaccaria e ad Aggeo, e anche ai figli di Jonadab.[3] Ma anche questi sono Salmi anonimi nel testo ebraico, oppure se, come il CXXXVIII, hanno in esso il nome di David, nei *LXX* questo viene mantenuto, come alla persona a cui il Salmo è dedicato, o a cui si riferisce, e Aggeo e Zaccaria sono nominati come autori. I Salmi poi LXV e CXXXIX, attribuiti nel testo ebraico a David, hanno quest'aggiunta, che attribuisce il primo a Geremia e a Ezechiele, e il secondo a Zaccaria soltanto in alcun codice dei *LXX*, mentre i più si uniformano al testo ebraico. E se si riflette che la preposizione ebraica, che serve in generale per il dativo, si usa ancora, come è usata nei titoli dei Salmi, per indicare l'appartenenza e la proprietà, si vedrà che i *LXX* intesero in questo caso il titolo ebraico, come indicante la dedica o qualche altra relazione, e vi aggiunsero, forse fondandosi sopra un'altra tradizione, il nome di quelli che essi tenevano i veri autori. Ma questo prova anzi che il nome di David era anche nel testo dei *LXX*, perciò non

[1] Ciò può dirsi non solo per quanto concerne al nome dell'autore, ma anche per le altre parti dei titoli.

[2] Questi sono i Salmi XXXIII, XLIII, XCI, XCIV, XCV, XCVI, XCVII, XCVIII, XCIX, CIV. In alcuni codici anche il XCIII.

[3] Ai figli di Jonadab è attribuito il Salmo LXXI; a Geremia il CXXXVII; ad Aggeo e Zaccaria i Salmi CXXXVIII, CXLVI, CXLVII, CXLVIII. Si avverte che la numerazione è sempre secondo il testo ebraico.

sono concludenti le ragioni che hanno condotto i critici a negare così generalmente la verità dei titoli dei Salmi.

Fa d' uopo inoltre, a mio avviso, osservare, che se i titoli dei Salmi fossero stati in generale apposti in molto recente età coll' intendimento di attribuirgli ad antichi autori, e in ispecie a David che era quasi diventato il tipo più perfetto del poeta, perchè in tal caso sono stati lasciati 49 Salmi senza nome di autore? Perchè per compiere la falsificazione non è stato anche per questi trovato un autore qualunque? E perchè, come troviamo nel *Libro dei Proverbii* posto in principio un titolo che tutti gli attribuisce a Salomone, non troviamo un titolo generale anche nel principio del *Libro dei Salmi?* Ma, nemmeno a farlo apposta, giust' appunto il primo Salmo è fra quelli senza titolo, e pure anche alcuni critici moderni lo tengono davidico.

È vero che dopo il Salmo LXXII, il quale dà termine a quello che nella presente divisione è il secondo libro dei Salmi, si trova un versetto che dice: *Sono finite le orazioni di David, figlio di Jesse*, quasichè si volesse avvertire che tutti i Salmi che precedono sono di David, e non di lui quelli che seguono. Il perchè questo versetto ha presentato qualche difficoltà, non essendo tutti attribuiti a David i 72 Salmi dei primi due libri, e trovandosene molti da lui intitolati anche nei tre libri seguenti, giacchè il *Libro dei Salmi* è oggi diviso in cinque libri. Ma per risolvere questa difficoltà è d' uopo prima trattenersi alquanto sul modo, ond' è stato raccolto e diviso il *Salterio*.

La divisione in cinque libri è certo recente, e fatta coll' intendimento di trovare una corrispondenza colla divisione dei cinque libri mosaici.

Fa d' uopo però supporre che esistessero piccole raccolte di Salmi indipendenti l' una dall' altra; e che poi

siano state ampliate colla inserzione di Salmi talvolta più antichi, talvolta più moderni, e con una distribuzione fatta un poco a caso senza seguire nè l'ordine cronologico, nè quello dei diversi argomenti; quantunque vediamo talvolta anche nella presente disposizione raggruppati insieme alcuni Salmi, i quali hanno lo stesso nome di autore, o qualche altra eguaglianza nel loro titolo. Così troviamo insieme riuniti gli otto Salmi XLII-XLIX attribuiti ai figli di Core, eccettuato il XLIII, che pure non è altro che continuazione del Salmo precedente. Lo stesso è a dirsi degli undici Salmi LXXIII-LXXXIII attribuiti ad Asaf, dei quindici piccoli Canti CXX-CXXXIV che tutti hanno il titolo di *Ma'aloth*, e degli ultimi cinque Salmi che tutti incominciano colla parola *alleluia*. Ma se si trovano da un lato queste e altre tracce delle prime piccole raccolte dei Salmi, anche nella presente distribuzione del *Salterio*, dall'altro fa d'uopo riconoscere che in generale i Salmi, come sono pervenuti fino a noi, si trovano nel massimo disordine.

Difatti fra i primi 41, che compongono il primo libro, troviamo soltanto Salmi attribuiti a David, e alcuni pochi anonimi; ma, senza menar buone tutte le troppo ardite negazioni della critica, certo non possono essere di David nè il XIV nè il XXII, ed è almeno incerto anche il XXXIII, anonimo nel testo ebraico e di David secondo i *LXX*, e fra questi il XIV è certo scritto nel tempo dell'esilio. Dimodochè se molti di questi Salmi davidici formavano già in origine una prima raccolta lirica, è necessario ammettere che in età posteriore vi siano state fatte delle aggiunte.

Il secondo libro poi, che comincia col XLII, contiene otto Salmi dei figli di Core, fra i quali uno anonimo, uno di Asaf, e poi dal LI al LXX Salmi intitolati da David, tranne il LXVI e il LXVII che sono anonimi,

come il LXXI e il LXXII hanno il nome di Salomone. Ma fra gli stessi Salmi attribuiti a David non sono certo di lui nè il LI nè il LXIX da tenersi tutti e due posteriori all' esilio. Dunque quel versetto, che ora troviamo dopo il Salmo LXXII, è da credersi fosse posto originariamente alla fine di una piccola raccolta di Salmi di David, prima che vi fossero inseriti quelli dei figli di Core, quelli di Asaf, quelli di Salomone, e forse anche quelli a David erroneamente attribuiti.

Altro argomento per credere che esistessero piccole raccolte di Salmi, indipendenti l' una dall' altra, prima che si compiesse il *Salterio* quale è oggi, è il trovarsi alcuni Salmi ripetuti tutti, o in parte, e soltanto con alcune differenze di lezione. Il Salmo XIV, che nella presente divisione si trova nel primo libro, è uguale al LIII compreso nel secondo; il Salmo LXX, anch' esso nel secondo libro, consta degli ultimi cinque versi del Salmo XL che trovasi nel primo; e il CVIII, esistente nel quinto libro, non è se non un centone di alcuni versi del LVII e del LX, tutti e due del libro secondo. E se una mente sola, un solo intendimento avesse regolato la composizione del *Salterio* quale è oggi, sarebbe impossibile spiegare il fatto di queste ripetizioni. Mentre ammettendo diverse piccole raccolte indipendenti l' una dall' altra, e fatte da diversi compilatori, in diverse età, si spiega benissimo che, quando furono tutte ricucite insieme per formare un sol tutto, si mantenessero questi doppi componimenti, per il rispetto che si aveva a tutto ciò che era stato conservato, permettendosi poi non solo di aggiungere, ma d' inserire ancora nuovi Salmi fra quelli antichi, e forse anche di tramutarli nella loro collocazione. Imperocchè è molto notevole che nella presente raccolta, com' è oggi disposta, mentre troviamo nel primo libro alcuni Salmi scritti posteriormente all' età di David, ne trovia-

mo invece alcuni che certo sono di lui anche nel libro quinto, quale, a cagion d' esempio, è dai più tenuto il Salmo CX. Perciò deve concludersi che piccole raccolte liriche esistevano anteriormente l' una indipendente dall' altra, che poi sono state non solo l' una all' altra aggiunte, ma anche rifuse e rimescolate insieme, senza che si possa oggi ritrovare con quale criterio e con quale ordine sia stato ciò fatto dall' ultimo compilatore; e quindi i Salmi, quali oggi li abbiamo, ci appariscono in una disposizione così confusa, che quasi è impossibile ristabilire con una certa probabilità l' ordine, in cui prima si trovavano le originarie raccolte.

I cinque libri, nei quali ora è diviso il *Salterio*, sono l' uno dall' altro distinti con uno o due versi di lode a Dio, che perciò sono chiamati *Doxologìe*. E se abbiamo creduto di poter difendere in generale, salvo poche eccezioni, la verità dei titoli; certo per le *Doxologìe* bisogna riconoscere che furono aggiunte molto dopo, quando il *Salterio* ebbe tale divisione. E per nulla questi versi di doxologia si riconnettono col contenuto del Salmo, ma paiono aggiunti più che altro con un intendimento liturgico, quando già i Salmi erano destinati a cantarsi come preghiere o nel Tempio, o in altri luoghi di sacre riunioni.

Oltre il nome dell' autore, i titoli dei Salmi contengono i nomi di diverse specie di poesia, e fra questi alcuni non offrono nessuna difficoltà, quali sono: *Shir* che significa *canto; Tefillà, orazione; Tehillà, lode; Mizmor, canto con accompagnamento musicale*, o *salmo*, i quali due ultimi nomi da particolari di alcuni componimenti lirici sono divenuti generali del libro, chiamandosi questo, ora *Libro di Tehillim*, ora *di Mizmorim*. Ma s' incontrano tre nomi che non sono di facile interpretazione, e intorno a cui sono state proposte spiegazioni diverse.

troviamo il Salmo VII intitolato *Shiggajon*, parola che ella forma plurale si trova anche nel titolo della *Preghiera* del profeta Habaquq. Secondo il Geier e l'Ewald, questa parola dalla radice *Shagah* o *Shagag*, *errare*, significherebbe *canto erratico*, vale a dire non composto con regole fisse di ritmica, ma con metro variabile, e quasi a capriccio, il *ditirambo* insomma dei Greci. San Girolamo dalla stessa radice, ma attribuendole altro senso, traduce: *Ignoratio*. Ad opinione invece del Rosenmüller, dell'Hitzig, del Maurer, del De Wette, del Bunsen, significherebbe *canto lugubre, elegiaco*, desumendo questo significato da una radice affine della lingua araba.

Il Rashì poi, l'Aben Ezra, il Qimhì e l'Hupfeld intendono questa parola come *una specie di musica* e *di canto*, senza scendere a più particolari. Ma se consideriamo i due Canti, nei quali essa è usata, e che sono tutti e due veri Canti elegiaci, siamo più disposti ad accettare l'interpretazione del Rosenmüller e degli altri che lo hanno seguìto, tenendola però soltanto come la più probabile.

Altri Salmi (XVI, LVI-LX) sono intitolati *Michtam*, che secondo la più semplice interpretazione dalla radice *Chatam*, originariamente *incidere*, e quindi anche *scrivere*, vorrebbe dire *scritto*, e sarebbe perciò sinonimo di *Michtab*, parola che troviamo come titolo nel *Canto di ringraziamento di grazie* del re Ezechia. Altri, fra i quali l'Aben Ezra, il Qimhi, il Geier, il Bunsen e l'Hupfeld, danno a questo nome il significato di *canto aureo, ode eccellente*, da *Chetem* che significa *oro;* e l'una e l'altra di queste interpretazioni può essere accettabile, quantunque noi preferiamo la prima. Ci pare poi del tutto arbitraria quella dell'Ewald, il quale vuole il *Michtam* esse il Canto più profondo, il *Maschil* il più chiaro, e il

Mizmor quello medio, e perciò il più comune e abitual
Invece anche la parola *Maschil*, dalla quale sono intit
lati tredici Salmi,[1] con più ragione viene intesa *poesi*
carme, e anche dalla radice *Sachal, intendere*, Carme c
rende intelligente e sapiente, quantunque non tutti i S
mi che hanno questo titolo siano didascalici, ma pote
dosi ben dire che ogni sacro Carme ammaestra chi ne
sua lezione, perchè la poesia è vera maestra dei popoli

Altre parole che si trovano nei titoli dei Salmi in
cano lo stromento, da cui il Canto veniva accompagnat
come *Ghittit, Mahalat, Neghinath, Shushan*, e nel pl
rale *Neghinoth, Nehiloth, Shoshannim;* ma sarebbe og
difficile determinare quali stromenti questi fossero.
così altre parole, quali *Ajjeleth-hasshahar, Al Tashhet*
'Al Jonath-Elem Rehoqim, 'Alamoth, Sheminith, Jeduthu
indicano la specie di musica, con la quale il Salmo dove
essere cantato, quantunque anche alcune di queste p
role siano da altri intese come nomi di stromenti.
parola *Jedidoth* aggiunta a quella *Shir* nel Salmo XL
significa certo *amori*, e perciò è intitolato quel Salm
Canto di amori, titolo che benissimo gli conviene, gi
chè è, come abbiamo dimostrato, un Canto nuziale.

Altre parole ancora meglio determinano o l'arg
mento del Salmo, o il fine per il quale recitavasi. C
la parola *Lehazchir* nei Salmi XXXVIII e LXX, che l
teralmente significa *per far rammentare*, può bene
questi Salmi significare *per far rammentare a Dio:* co
che, secondo il concetto religioso, si ottiene mediante
Preghiera e l'Inno sacro.

[1] Sono i seguenti: XXXII, XLII, XLIV, XLV, LII, LI
LIV, LV, LXXIV, LXXVIII, LXXXVIII, LXXXIX, CXLII.

[2] Vedi De Wette, *Commentar über die Psalmen*, pag.
Hupfeld nel Salmo XXXII; Gesenius, *Thesaurus, sub voce;* an
il Bunsen traduce: *Unterweisung, ammaestramento.*

Lelammed nel Salmo LX significa *per insegnare*, e ciò voler dire che sia un Canto per ammaestrare i posteri di ciò che ivi si canta, e così intende l' Hupfeld, e mi pare spiegazione molto probabile, e da accettarsi a preferenza di altre; o come vuole il De Wette, che riguardi soltanto la musica, e voglia dire che i capi del coro la insegnino agli altri Leviti. Il Bunsen propone ancora che fosse un Canto da impararsi come esercizio *a memoria*.

La parola *Lethodà*, aggiunta al nome *Mizmor* nel Salmo C, significa senza dubbio *per lode*, quindi quel Canto è intitolato: *Salmo di lode*.

Le'anoth nel Salmo LXXXVIII significa, senza dubbio, *per cantare*, e non offre alcuna difficoltà.

La parola *'Eduth*, aggiunta a quella *Shushan* nel Salmo LX, e a quella *Shoshannim* nel Salmo LXXX, indica o una modificazione di quello stromento musicale, o una specie di Canto, o anche, come vuole il Gesenius, potrebbe significare *canto rivelato*.

Lamnazeah, parola con cui incominciano moltissimi Salmi, certo, per concorde interpretazione di tutti i moderni critici, significa *al capo dei musici*, cioè che il Canto era, o in origine, o poi nell' uso liturgico, destinato ad essere dal capo dei musici fatto cantare al coro dei Leviti.

E finalmente delle parole comprese nei titoli dei Salmi non resta a spiegare che quella *Ma'aloth* aggiunta al nome *Shir, canto*, nei quindici Salmi dal CXX al CXXXIV. La parola *Ma'aloth* nel suo significato proprio e più comune vuol dire *scalini* e *gradini*, dalla radice *'Alà, salire;* perciò alcuni credono che questi Salmi fossero cantati sugli scalini del Monte sacro, su cui era fabbricato il Tempio, quando i fedeli gli salivano per accorrervi, specialmente nelle annue tre feste solenni. Altri in-

tendono che fossero cantati dai reduci dall' esilio, che giust' appunto si diceva nel linguaggio ebraico salissero da Babilonia a Gerusalemme.[1] Altri finalmente intendono *canti graduali*, come se per il significato e per la musica i versi di questi Salmi fossero disposti con una certa progressione che salisse dal meno al più. Ma osservato il contenuto di questi Salmi, che per la maggior parte sono lodi a Dio per il ritorno degli esuli, e anche quelli scritti anteriormente possono supporsi adattati poi per un uso liturgico come rendimento di grazie della ottenuta redenzione, crediamo di dover fondere insieme le due prime interpretazioni, e che questi Salmi siano stati cantati dai reduci dall' esilio; e più specialmente quando nelle riunioni di tutto il popolo accorrevano al Tempio nelle tre feste solenni, essendo allora più propizia l' occasione per ringraziare Dio, che non più si trovavano schiavi nella terra dei nemici, ma liberi e ritornati alla loro civile esistenza potevano tutte di Dio adempiere le leggi.

Oltre queste parole che si trovano nei titoli dei Salmi, si trova anche spesso nel corso del Salmo, e quasi sempre alla fine del verso, le più volte ancora dove pare che finisca la strofa, la parola *Selah*. Non sembra che questa parola abbia un significato connesso col resto del Salmo, come volevano alcuni degli antichi interpreti che la traducevano: *per sempre, in eterno;* perchè, oltre al non trovarsi nella parola *Selah* plausibile etimologia che possa dare questo significato, non si trova neanche che questo senso si possa logicamente assegnare a quella parola nella maggior parte dei casi, in cui s' incontra, ma anzi il senso corre benissimo omettendola. Dimodochè non vi ha alcun dubbio che

[1] Cf. Esdra, II, 1; VIII, 1. Nehemia, VII, 5, 6, 61; XII, 1.

he a questa parola debba darsi un significato musi-
, come hanno i *LXX* che traducono διάψαλμα, e
ni intendono che fosse un segno per cambiare la
sica, altri che si dovesse alzare la voce, altri final-
nte, e pare opinione da preferirsi, che si dovesse far
sa al *canto,* perchè in quel punto si doveva solo
tire il suono degli stromenti. E così persuaderebbe
he il trovarsi una sol volta nel Salmo IX, verso 17,
ta alla parola *Selah* quella *Higgajon,* che significa
no. Altri poi hanno immaginato che la parola *Selah*
abbia per sè nessun significato, ma contenga le ini-
i di altre parole ebraiche, come fosse un segno con-
zionale, ma sempre pur qualche cosa che si riferiva
canto o al *suono.* Per altro questi segni convenzio-
, mediante le iniziali di più parole, non si trovano
ti dagli Ebrei prima dell' età rabbinica, e perciò tal
do d' interpretazione è da reputarsi piuttosto inge-
so che vero.

Fa d' uopo ora ritornare per un momento alla que-
ne degli autori dei Salmi, per restringere in poche
ole il risultato particolareggiato e analitico che ne ab-
mo dato. Risulta dunque da ciò che abbiamo detto
qui nell' attribuire i diversi Salmi all' una o all' al-
età del popolo ebreo, che non vi sono Salmi, almeno
quelli a noi conservati, anteriori all' età davidica, e
posteriori nemmeno di molto tempo al ritorno degli
li da Babilonia. Contro a questa opinione, che è pur
lla di autorevolissimi critici, fra cui basti citare il
Wette, il Bleek, l' Hupfeld, l' Ewald e il Bunsen,[1]
sono dichiarati alcuni, fra i quali principalmente
itzig e l' Olshausen, che riportano la composizione di
lti Salmi fino all' età dei Maccabei. Ma a tale ipotesi

[1] In quanto al Bunsen bisogna però notare che non nega il
no XC poter essere di Moisè.

fa ostacolo principalmente il non trovarsi in nessu
Salmo alcuna chiara allusione a fatti di quella mem
rabile epoca della storia ebraica; mentre tutte le cal
mità, di cui si fa menzione in alcuni Salmi elegiaci da
l' Hitzig e dall' Olshausen attribuiti all' età maccabaic
son tali che trovano la loro naturale spiegazione o nel
distruzione di Gerusalemme fatta da Nabucco, o d
rante l' esilio nella terra nemica, o nei primi tempi do
il ritorno nella Giudea. Non pare inoltre che la chiusu
del canone si possa cotanto ritardare, particolarmen
per ciò che riguarda il *Salterio*, la cui compilazione nel
forma odierna non è certo la più recente fra quelle de
agiografi. Imperocchè, come l' Ewald ha con giusta r
gione notato, dal Canto riportato nel capitolo XVI del
prime *Cronache* si può rilevare che il *Libro dei Sal*
fosse già compilato nella sua forma presente. Ora i lib
stessi delle *Cronache* non possono essere stati scri
più tardi del primo principio del dominio greco sulla P
lestina, e non già ai tempi delle guerre dei Maccabei.

In generale poi è troppo invalso nei critici moder
il vezzo di ritardare la composizione degli scritti del Ve
chio Testamento di là dai limiti che una saggia criti
esige; e fuori che il *Libro* detto *di Daniele* e quello de
Cronache, non vi è ragione per fare nessun altro lib
del Vecchio Testamento posteriore all' età della domir
zione persiana, dentro ai quali confini noi riponiamo a
che i Salmi più recenti.

È naturale ancora che l' entusiasmo ispiratore de
lirica venisse a poco a poco spegnendosi; e così, ment
da un lato troviamo belle imitazioni della poesia dic
scalisca conservateci nei libri del figlio di Sirach e de
così detta *Sapienza* di Salomone, non troviamo ne
letteratura ebraico-greca imitazioni dei Salmi se non
felicissime nell' apocrifo Salmo CLI aggiunto nella ve

ne dei *LXX*, e poi negli apocrifi diciotto Salmi detti Salomone.

Il primo è un Salmo attribuito a David, o almeno itto per lui, per celebrare la sua vittoria contro Golia; nel titolo stesso dei *LXX* ci è detto che è fuori del mero canonico fissato a 150.[1] Dal greco ebraicizzan- nel quale ci è stato conservato, pare fosse originaria- nte scritto in ebraico, ma in età molto bassa; non ha nulla lo stile poetico degli altri Salmi. È una lode di vid al Signore per aver preferito lui pastore di ori- e, di umile famiglia, e il minore fra i fratelli, per ndurlo a sì alto grado, e fargli ottenere la grazia di cere Golia, e togliere così questa vergogna dai figli Israele.

I diciotto Salmi poi detti di Salomone paiono an- essi scritti originariamente in ebraico, ma non ne ab- mo che la versione greca, e, secondo il giudizio dei valenti critici, parrebbero scritti dopo la morte di mpeo, quasi l'autore volesse in questo fatto vedere a vendetta celeste per l'invasione di Gerusalemme e ccupazione del Tempio.[2] Sono notevoli principalmente esti Salmi per le aspirazioni messianiche, comuni del to a tutta la letteratura ebraico-greca di quei tempi.

Ma se il *Libro dei Salmi* non ha potuto ispirare imi- ori nella più bassa età della letteratura del popolo reo, è rimasto in sè un gran monumento di lirica

[1] Quantunque i *LXX* si accordino col testo ebraico in questo nero di 150, pure vi è qualche diversità nella divisione dei mi. Il IX e il X del testo ebraico sono riuniti nei *LXX* in uno o, così ancora il CXIV e il CXV che formano il CXIII. Sono in- e divisi in due il CXVI che forma il CXIV e il CXV, e il XLVII che forma il CXLVI e il CXLVII.

[2] Cf. Fritzsche, *Libri veteris Testamenti Pseudepigraphi selecti*, efaz., pag. v.

poesia. Il solo difetto che vi si può notare è la mor
tonia degli argomenti e delle espressioni. Tolto quest
la poesia è nobile e alta come sentimento religioso e r
zionale; perciò in tutti i tempi e in tutte le letteratu
non ignobili poeti ne hanno tentato versioni, le qua
lodevoli in sè stesse, non sono riuscite a rendere co
piutamente le bellezze del loro originale; imperocc
più forse che qualunque altra la poesia ebraica per
nelle traduzioni il proprio spirito e il proprio colore. I
questo fatto di tanti ripetuti tentativi di traduzione pro
che sempre si è sentito quanto fosse il merito di que
libro, che bene era degno di divenire, come difatti è
venuto, il libro di universale preghiera di tutti i pop
civili.

CAPITOLO XXI.

Della poesia ebraica detta *Mashal*. — Varii significati di questa parola
Un frammento di antichi poeti chiamati *Moshelim*. — *Numeri*, X
27-30. — I *Meshalim* di Balaam.

Il secondo genere della poesia biblica, di cui c
rimane a trattare, è quello compreso, come abbia
già avvertito, nell' ebraico nome di *Mashal*. E per r
derne l' idea nel modo più adeguato che si potesse ne
lingua nostra, abbiamo detto corrispondere alla *poe
didascalica*. Ma ciò abbiamo fatto per comprendere q
sto genere di poesia sotto una denominazione breve
già usata nelle nostre poetiche, e per potere alla pri
essere intesi, non che la poesia didascalica del Vecc
Testamento sia in tutto e per tutto tale, qualè noi s

no soliti a concepire quella delle letterature classiche e moderne. È necessario però ad acquistare un concetto vero della poesia compresa sotto l'ebraico nome di *Mashal*, scendere a studiarne i particolari. Questa parola nel suo significato primitivo vuol dire *similitudine, paragone*, quindi anche *parabola* e *favola*, in quanto queste due allegoriche espressioni del pensiero hanno nella simiglianza il loro fondamento.

E siccome poi dalla *parabola* e dalla *favola* ne risulta sempre un insegnamento che si compendia in una sentenza; così la parola *Mashal* ha preso anche questo significato, e non solo vuol dire la sentenza del dotto, ma anche quella popolare, il *proverbio*, che spesso si esprime per mezzo di similitudine. Quindi ancora, siccome la *favola*, la *parabola*, la *sentenza*, il *proverbio*, non insegnano soltanto in modo serio, ma anche talvolta colla burla, colla ironia, colla satira, la parola *Mashal* ha anche il significato di poesia derisoria e satirica.

E finalmente prendendosi così la parola *Mashal* nel significato generalissimo di ogni poesia diretta all'insegnamento, il vaticinio, la profezia, che aveva per fine principale di ammaestrare alla morale e alla religione, è anch'essa chiamata *Mashal*, principalmente quando assume la forma poetica, e *Moshel* ancora è detto il poeta vaticinante.

Dal che si può arguire, che siccome l'esprimersi per similitudini e allegorie è ciò che più distingue il linguaggio poetico dal parlare comune e prosaico, e fra le note distintive della poesia questo modo di esprimere il pensiero è ciò che più ferisce la fantasia, fino dai tempi più antichi i poeti furono chiamati *Moshelim* quasi facitori di similitudini, di parabole; e molto più questo nome sarà stato dato ai poeti che insegnando vaticinavano il futuro, giust'appunto perchè con quelle forme esprimevano i

loro pensieri e i loro insegnamenti. E in ciò consiste la stretta relazione, in cui stanno fra loro nella letteratura biblica la *poesia didascalica* e la *profezia,* in quanto il profeta usa spesso nei suoi insegnamenti delle varie forme del *Mashal.* Ora ne usa come poesia derisoria e satirica, quale vediamo in Isaia (XIV, 4) chiamato *Mashal* il satirico e ironico vaticinio contro il re di Babilonia, contro il quale anche il profeta Habaquq (II, 6) dice che proferiranno un *Mashal,* cioè una derisoria sentenza, tutti i popoli da lui conquistati, mentre invece il profeta Michà (II, 4) annunzia che un *Mashal* sarà proferito contro il popolo ebreo.

Altra volta è il *Mashal* nella sua forma più primitiva di similitudine, di cui si serve il profeta per esprimere il suo insegnamento. Presso Ezechiele (XVII) sotto l'imagine di due aquile ci vengono rappresentati i due potenti re di Babilonia e d'Egitto, e sotto quella di una vite il piccolo regno di Giuda. Poi nel capitolo XXIV con imagine molto meno nobile, direi anzi quasi assolutamente volgare, com'è spesso stile di questo profeta, è rappresenta Gerusalemme simboleggiata in una pignatta, che, quantunque vi siano state messe scelte carni pure si trova piena di ogni bruttura, e anche questa similitudine è chiamata *Mashal.* E quantunque non abbiano questo nome, sono pure da reputarsi della stessa specie la similitudine che usa lo stesso profeta nei capitoli XV e XIX fra il legno della vite solo buono ad ardersi e gli abitanti di Gerusalemme; e l'altra nello stesso capitolo XIX fra un giovane leone messo in gabbia e il popolo ebreo menato prigione, la quale è chiamata invece *elegìa,* perchè destinata a rappresentare sciagurati eventi, e quella ancora (XXXI) del cedro di grandi rami, ma poi reciso, per rappresentare la caduta potenza degli Assiri.

Così non sono chiamati *Meshalim*, ma in fatti sono, quelli di Geremia (XIX, 1-10), il quale nell'imagine di un fiasco che egli spezza, rappresenta Gerusalemme che presto sarebbe distrutta, e nelle due corbe, l'una piena di fichi buoni e l'altra di fichi cattivi, i virtuosi e i malvagi Ebrei, fra cui Dio avrebbe fatta la debita distinzione (XXIV).

Tal'altra volta ancora il profeta si serve del *Mashal* come di una sentenza popolare, di un proverbio. Presso Isaia (XXXIII, 11) troviamo: « Concepite fieno e partorite paglia; » e presso Geremia (XXXI, 29) ed Ezechiele (XVIII, 2): « I padri hanno mangiato l'agresto, e i denti dei figli sono rimasti allegati; » ed altrove presso lo stesso Ezechiele (XVI, 44): « Quale la madre, tale la figlia. »

Però non è da meravigliare se troviamo anche nei più antichi tempi chiamati *Moshelim* i poeti, quando proferiscono vaticinii, e *Meshalim* anche i detti poetici dei profeti. Abbiamo quindi nel *Libro dei Numeri* (cap. XXI, vv. 27-30) alcuni versi pronunziati da antichi poeti detti *Moshelim* sulle guerre del re Amoreo Sihon contro un re di Moab, di cui aveva conquistato alcune terre e menato prigione parte del popolo. Questi versi sono riferiti nella narrazione della vittoria che gli Ebrei avevano riportato contro questo stesso re Sihon, di cui avevano conquistato il regno, e per mezzo di essi si spiega come la città di Heshbon gli appartenesse. Questo frammento è di molta importanza per dimostrare come il compilatore dei libri mosaici si valesse degli antichi scritti che anteriormente esistevano, e come le più antiche memorie fossero scritte piuttosto in linguaggio poetico che in quello prosaico:

27. Venite in Heshbon:
si edifichi, e si fondi la città di Sihon.

28. Chè fuoco escì da Heshbon,
divampò dalla città di Sihon,
divorò 'Ar [1] di Moab,
e i padroni delle alture dell'Arnon. [2]
29. Guai a te, Moab,
sei perduto, o popolo di Chemosh; [3]
diede i suoi figli fuggiaschi,
e le sue figlie prigioniere,
al re Amoreo Sihon.
30. E gli abbiamo trafitti, è perduto Moab, sino a Dibon,
e gli abbiamo distrutti sino a Nofah,
che è presso a Medeba. [4]

Forse questi versi furono detti per derisione degli Amorei, che in altro tempo avevano vinto i Moabiti, ed ora si trovavano del tutto sottomessi dagli Ebrei, che si erano impossessati delle loro terre. E sarebbe davvero in tal caso amarissima l'ironìa contenuta nel primo verso, quasi si dicesse ai vinti: « Venite, venite nella vostra città, venite ad abitarla ora che è nostra conquista e nostro possesso, e che l'abbiamo ridotta in distruzione; » [5] cosicchè in tal modo noi qui avremmo una piccola satira cantata in occasione di una vittoria, e che ci fa ricordare i versi amaramente derisorii, coi quali ha fine l'*Epinicio* di Debora.[6] Ma più probabilmente questi versi che ci furono conservati, sono solo un frammento

[1] *'Ar* era la città capitale dei Moabiti.

[2] *Arnon* è il nome di un torrente che serviva di confine tra i Moabiti e gli Ammoniti.

[3] *Chemosh* era il Dio di varii popoli della Palestina.

[4] *Dibon, Nofah* e *Medeba* sono nomi di tre luoghi conquistati allora dagli Ebrei sui loro nemici.

[5] Cf. Bunsen, *Bibelwerk, in locum;* Ewald, *Geschichte d. V. I.*, vol. II, pag. 211 e seg., 1ª ediz.

[6] Vedi sopra, Cap. V, pag. 61.

di Canto molto più lungo, le cui altre parti per noi sono perdute.

Altri quattro *Meshalim* abbiamo nello stesso *Libro dei Numeri,* attribuiti a Balaam, intorno alla cui persona e alla cui storia fa d' uopo alquanto trattenersi nel prendere in considerazione i Canti a lui attribuiti. Si narra adunque nel *Libro dei Numeri,* capitolo XXII, che giunti gli Ebrei ai confini dello Stato dei Moabiti, dopo che avevano conquistato i paesi di altri popoli limitrofi, Balaq, re Moabita, s' impaurì della vicinanza di quelle orde conquistatrici, e consigliatosi coi Madianiti, suoi alleati, chiamò Balaam che abitava in una città presso l' Eufrate, acciocchè maledicesse il popolo d' Israele, per potere quindi facilmente vincerlo, e cacciarlo da quei luoghi, giacchè sapeva che le benedizioni e le maledizioni di tal uomo sortivano sempre il loro effetto. Balaam risponde di voler prima consultare il volere divino, e Dio apparsogli in sogno gli proibisce di andare coi messi di Balaq per lo scopo, per il quale esso lo chiamava. Ma alla seconda chiamata di quel re, Dio gli permette di andare, purchè però non si diparta dal volere divino, e non dica in quanto al popolo d' Israele, se non quello che da Dio gli sarà ispirato. Incamminatosi Balaam cogl' inviati del re Moabita, accade per via la troppo celebre avventura dell' asina, sulla quale Balaam cavalcava: avventura che ha troppo eccitato il riso di tutti quelli che hanno cercato nella Bibbia il lato comico e ridicolo; riso che è ancora giustificato dal modo, con cui la Bibbia è stata intesa e interpretata in alcune scuole teologiche. Se è tutta opera scritta sotto la dettatura d' Iddio, se si devono credere tutti fatti letteralmente veri quelli che vi sono raccontati: come non si deve ridere, quando in un libro divino si legge che un angelo, il quale vuol fare ostacolo al viaggio di Balaam, non è da

questo riconosciuto, ma è veduto invece dall'asina che recalcitra più volte ai cenni del suo padrone, fino a che battuta da lui apre la bocca e parla come persona umana, per farlo avvertito di ciò che accade? Invece se giudichiamo questo libro scritto da uomini, coi difetti che hanno tutte le opere umane, coi pregiudizii proprii di certe età e di certi popoli; se intendiamo certi fatti non solo strani, ma impossibili ad essere accaduti, come parabole e come allegorie, allora il ridicolo sparisce, e resta una narrazione allegorica che dobbiamo cercare di intendere e spiegare. Nessuno pone in ridicolo le parole che Xanto, uno dei destrieri d'Achille, gli dirige nella fine del decimonono dell'*Iliade*, quando gli dice che salvo sarà ricondotto per quella volta alla sua tenda, ma che per l'avvenire gli soprasterebbe il fato, a cui niuno potrebbe sottrarlo. E niuno le pone in ridicolo, perchè non si pensa che il libro sia scritto da un Dio, nè che il fatto sia veramente accaduto. È vero per altro, come fu osservato dal Michaelis, [1] che non si può per molti riguardi porre a confronto la narrazione omerica con quella della *Bibbia*, perchè là abbiamo un poeta pagano che credeva a tal genere di portenti, e che Giunone potesse benissimo dare ad un cavallo la facoltà di parlare; qua invece abbiamo uno scrittore ebreo, nelle cui credenze non entrava che i bruti potessero, neanche per un momento, avere la favella, essendo questo un fatto isolato, di cui non abbiamo nemmeno un altro esempio consimile. Ma questa differenza verissima fra l'una e l'altra potrà far sì che si cerchi una differente spiegazione della mitica narrazione; bensì il raffronto varrà sempre, perchè, giudicata umana l'una e l'altra, cessi il

[1] *Orientalischer und exegetischer Bibliothek*, vol. VIII, a pagine 17 e 27.

ridicolo di quella biblica, come ridicola a nessuno mai è apparsa quella omerica.[1]

Avvertito dunque Balaam anche in questo modo portentoso di non allontanarsi da ciò che Dio gli avrebbe prescritto, giunge presso il re di Moab, e quantunque questi lo esorti a maledire i suoi nemici, egli interroga la volontà divina, e, a questa uniformandosi, anzichè maledire, benedice al contrario il popolo ebreo (XXIII, 7-10):

7. Da Aram mi guidò Balaq,
il re di Moab dai monti orientali:
« vieni, maledici per me Giacobbe,
e vieni, impreca a Israele. »
8. Come maledirò chi Dio non maledice,
e come imprecherò cui l'Eterno non impreca?
9. Anzi dalla cima delle rupi lo vedrò,
e dalle colline lo guarderò:
ecco, è popolo che solo abita,
e fra le genti non è valutato.
10. Chi conterà la polvere di Giacobbe
e il numero del quarto d'Israele?
Possa io morire la morte dei retti,
e sia la mia fine come la sua.

Si sdegna Balaq, quando sente benedire i suoi nemici, anzichè maledirli; tenta se, conducendo Balaam sopra un'altra altura, si possa cangiare il consiglio divino, ma nemmeno questa volta Balaam è differentemente ispirato, e parla in tal modo (XXIII, 18-24):

18. Sorgi Balaq, e ascolta,
porgimi orecchio, o figlio di Zippor.[2]

[1] Il Bochart a proposito dell'asina di Balaam cita molti esempi non solo di poeti, ma anche di storici greci e latini, i quali narrano, come portenti, di animali che avevano parlato. (*Hierozoicon*, lib. II, cap. XIV.)

[2] Così chiamavasi il padre del re Moabita.

19. Dio non è uomo che sia fallace,
nè figlio d' uomo che si penta;
egli avrà detto, e non farà?
e avrà parlato, e non manterrà?
20. Ecco a benedire ho preso;
egli benedisse, nè io revocherò.
21. Non iscorge nessun male in Giacobbe,
nè vede affanno in Israele,
l'Eterno suo Dio è con lui,
e acclamazioni reali in lui sono.
22. Dio gli ha tratti dall' Egitto,
come la forza del bufalo è a lui:
23. perchè non vi è magia in Giacobbe,
non divinazione in Israele,
a certo tempo è detto a Giacobbe e a Israele
quello che opera Iddio.
24. Ecco popolo che come leonessa sorge,
e come leone si solleva,
non poserà fino che mangi la preda,
e il sangue degli uccisi abbia bevuto.

All' udire queste parole, sorge nuovo dispetto in Balaq, che invita Balaam a non benedire almeno i suoi nemici se non vuole maledirli, e tenta per la terza volta di ottenere la desiderata imprecazione; ma anche questa volta Balaam benedice il popolo ebreo, con queste parole (XXIV, 3-9):

3. Detto di Balaam, figlio di Beor,
e detto dell'uomo dall'occhio aperto; [1]
4. detto di chi sente le parole di Dio,
che la visione dell'Onnipotente vede
giacente e ad occhi aperti. [2]
5. Quanto sono belle le tue tende, o Giacobbe,
i tuoi abitacoli, o Israele.

[1] Cioè: che vede anche il futuro.
[2] Cioè: tanto in sogno, quanto desto.

6. Come valli sono distese,
come giardini presso un fiume,
come alberi di aloe piantati dall'Eterno,
come cedri presso le acque.
7. Goccia l'acqua dai suoi rami,
e il suo seme è presso molte acque
[ed è eccelso più di Agag[1] il suo re,
ed è alto il suo regno].
8. Dio lo ha tratto dall'Egitto,
come la forza del bufalo è a lui:
divorerà le nazioni sue nemiche,
e le loro ossa triterà,
e colle sue frecce li ferirà.
9. Si curva, giace come un leone,
come una leonessa, chi lo rialzerà?
Chi ti benedice sia benedetto,
e chi ti maledice maledetto.

Dopo la terza benedizione, Balaq non ne vuol più; , pieno d'ira e di sdegno, congeda Balaam, il quale si cusa col dire che non poteva parlare altrimenti da ciò he Dio lo ispirava, a cui non avrebbe disobbedito, emmeno se Balaq gli avesse data tutta la sua reggia iena di argento e oro. Ma prima di partirsene, il pro- eta proferisce ancora un quarto vaticinio, sui destini aturi di Moab e di Edom, cui predice la sottomissione l popolo ebreo (XXIV, 15-19):

15. Detto di Balaam, figlio di Beor,
e detto dell' uomo dall' occhio aperto;
16. detto di chi sente le parole di Dio,
e conosce la mente dell'Altissimo
che la visione dell'Onnipotente vede,
giacente e ad occhi aperti.
17. Lo vedo, e non ora,
lo miro, e non è cosa vicina;

[1] Vedi innanzi, pag. 388.

s'incammina una stella da Giacobbe,
e sorge uno scettro da Israele,
che ferisce i principi di Moab,
e rovina tutti i figli di Sheth.

18. E diverrà Edom altrui possessione,
e sarà Seir [1] possessione dei suoi nemici,
ed Israele farà prodezze.

19. E signoreggerà chi viene da Giacobbe,
e disperderà ogni avanzo dalle città.

Altri brevi vaticinii si dicono ancora fatti da Balaam sopra gli Amaleciti, i Chenei e gli Assiri, e sono i seguenti:

20. Prima tra le genti è Amalech,
ma la sua fine sarà sino alla dispersione.

Per i Chenei profetizza in tal modo:

21. È forte la tua abitazione,
e poni nella rupe il tuo nido.

22. Ma pure sarà ridotto a distruzione il Cheneo,
quando Assur ti menerà prigione.

E finalmente per lo stesso Assur, ossia l'Assiria si dicono proferite da Balaam anche queste parole:

23. Guai a chi vivrà,
quando Dio lo avrà fatto essere.

24. E navi verranno dalla parte dei Chittei, [2]
e affaticheranno Assur e affaticheranno Eber, [3]
e anch'egli fino che sarà disperso.

[1] Nome di un monte appartenente agli Edomiti.
[2] Così è chiamata l'Isola di Cipro.
[3] Cioè, gli Ebrei.

Certo questi ultimi vaticinii hanno molti punti oscu-
e perciò fra poco vi ritorneremo. Ora continuiamo ad
porre per ordine l' argomento che abbiamo tra mani.
orno a ciò che avvenisse di Balaam, la narrazione
ssa della Bibbia non è concorde: perchè, mentre dal-
ltimo verso del capitolo XXIV dei *Numeri* apparirebbe
Balaam fosse ritornato nella sua patria, nel capi-
o XXXI (v. 8) si dice che fu ucciso nella guerra fatta
gli Ebrei contro i Madianiti, popoli confinanti ai Moa-
, e, a quanto pare, con essi alleati; e si aggiunge
ora (v. 16) che egli fu il malvagio istigatore, per-
le giovani Madianite seducessero coi loro vezzi i gio-
i d'Israele a peccare, adorando con infame culto il
chiamato nella Bibbia *Peor;* mentre di questo mal-
io consiglio nell' altra narrazione non è parola, ma
e che la seduzione degli Ebrei fosse opera spontanea
e Madianite. Si potrebbe tentare una conciliazione fra
sti due luoghi, dicendo che Balaam si era messo in
ggio per tornare in patria; ma poi difatti non vi tornò,
li Ebrei lo trovarono per sua mala sorte ancora indu-
nte presso i Madianiti. Ma siffatte conciliazioni sono
ingegnose che vere, e sono tante le contradizioni
libri così detti di Moisè, che la critica ormai ha di-
strato che non si possono risolvere, se non col ricono-
re che bisogna ammettere più scritti primitivi di au-
diversi, da cui resulta la presente compilazione del
Pentateuco, e così anche nel nostro caso appartiene a
diversa fonte la storia di Balaam, quale l' abbiamo
capitoli XXII-XXIV del *Libro dei Numeri,* da quella
e è raccontata la sua morte nel capitolo XXXI. [1]

[1] Vedi De Wette-Schrader, *Lehrbuch der Einleitung in d. B.*
T., § 190; Kuenen, *Histoire critique des Livres de l'Ancien*
ament, pag. 287; Kalisch, *The Prophecies of Balaam or the He-*
and the Heathen, pag. 34-38.

Ora però prescindendo da questa contradizione, riguardando la storia di Balaam com' è narrata nei capitoli XXII-XXIV dei *Numeri*, quale concetto dobbiamo formarci di tale narrazione e dei vaticinii a Balaam attribuiti? Chi era in prima questo Balaam che all' improvviso nella storia del popolo ebreo ci comparisce come un personaggio così straordinario, e di cui non vien data sufficiente contezza? In questa nostra narrazione se ne parla come di un vero profeta, di un uomo cui Dio concedeva la visione del futuro, che aveva veramente la celeste ispirazione, e non ci appare neanche malvagio, perchè dal detto di Dio mai non si diparte. Invece egli è altrove, come testè abbiamo detto, un malvagio consigliere che istiga i Madianiti al danno degli Ebrei, e in un altro luogo ancora è nominato non più come profeta che parla coll' Eterno, ma come un indovino.[1] E in ogni caso, chiunque ei fosse, è vera la storia che di lui ci viene narrata? Furono veramente a lui detti i vaticinii, che gli si attribuiscono? Riportiamoci a quei tempi e a quei popoli, e non troveremo nulla di strano, che un re come Balaq credesse che la maledizione di un uomo come Balaam potesse essere davvero efficace a portare sciagura ai suoi nemici e a renderli talmente deboli, che poi se ne potesse ottenere facile vittoria. E Balaam, che qui non ci è rappresentato come un uomo degl' impuri e peccatori popoli della Palestina, ma appartenente a una di quelle tribù della Mesopotamia, da cui aveva tratto origine lo stesso popolo ebreo, e abitante sulle rive di quell' Eufrate, dal quale si era partito anche il patriarca Abramo, si muove alla chiamata di Balaq, ma solo per obbedire al volere divino, per dimostrare che anche un veggente non ebbe

[1] Vedi Giosuè, XIII, 22.

on può che benedire il popolo benedetto da Dio. Ciò he si racconta dell' asina è la leggenda mista alla sto-a, è parabola, è allegoria per insegnarci che per volere ivino l' uomo anche più sapiente può perdere il senno, uò divenire inferiore anche ad un bruto, ed è costretto riconoscere il proprio nulla, affinchè non gli cada in ente, nemmeno per un momento, di disobbedire alla olontà dell' Eterno. Difatti Balaam a questa sempre si niforma. E così intesa, mi pare che la narrazione biblica on abbia nulla d' inverosimile per negarne la veracità, ogliandola, s' intende, di quanto poi lo spirito leggen-ario vi ha aggiunto.

Sono poi davvero autentici i *Meshalim*, che, secondo narratore biblico, Balaam avrebbe proferiti? Ha. egli eramente per tre volte benedetto il popolo ebreo? Ha gli vaticinato i destini di quegli altri popoli negli ultimi *eshalim* testè tradotti? Qui fa d' uopo distinguere. Am-essa la verità della narrazione nella sua sostanza, se on nei suoi particolari leggendarii, ammesso insomma e Balaq abbia chiamato Balaam, e questi si sia recato esso quel re, quale difficoltà ad ammettere che egli bia infatti Benedetto il popolo ebreo? Non ostante opinione contraria di dottissimi critici, che vogliono dicare queste Benedizioni di Balaam come invenzione età più recente, sicchè il Bunsen le riporta all' età po-eriore alla conquista della Palestina, [1] e l'Ewald [2] e il ier [3] le ritardano fino all' età delle guerre assire; io

[1] *Bibelwerk*, vol. V, pag. 599-612.

[2] *Geschichte d. V. I.*, pag. 130-133, 1ª ediz.

[3] *Geschichte d. poetischen National Literatur d. H.*, pag. 352 e s:. Il Fürst crede anch' egli i *Meshalim* di Balaam di poco anteriori età delle guerre assire, facendone autore quel *Secharja*, che è minato nel *Libro delle Cronache*, come sacerdote sotto il regno di ia. (Vedi *Geschichte der Biblischen Literatur*, vol. II, pag. 226-

non trovo che le tre Benedizioni poste in bocca a Balaam siano tali da dubitare della loro autenticità, se egli si sentiva ispirato a benedire il popolo ebreo e a fargli magnifici augurii per l'avvenire. Eccettuo soltanto ciò che si dice nella terza Benedizione, che il re d'Israele sarebbe stato superiore ad Agag, re degli Amaleciti; il che sembra un'allusione a Saul, vincitore di Agag, re di Amalech. Ma questo emistichio può essere una più recente interpolazione, tanto più che non bene si connette con ciò che precede e con ciò che segue. Imperocchè si parla da prima in generale dello stato felice degli Ebrei, paragonandoli a giardini e ad alberi piantati in vicinanza di acque fertilizzanti, e a rami ed a semi che dànno molto prodotto. Poi nel verso 8 si parla della liberazione dall'Egitto e della forza che Dio ha concessa al suo popolo. Ora fra queste due idee, che si arrestano sempre alle condizioni generali degli Ebrei, non trova bene il suo posto quel paragone così particolare del regno ebraico a quello degli Amaleciti. Quindi si può pensare che questo emistichio sia una interpolazione, senza negare per esso l'autenticità di tutto il vaticinio.

E però noi crediamo che le tre Benedizioni di Balaam siano in sostanza autentiche, quantunque non si potrebbe accertare che dal più recente scrittore di questa parte del *Pentateuco* non fossero abbellite e anche accresciute; ma in generale non si può fare a meno di riconoscervi un carattere di alta antichità.

Non si può dire poi lo stesso degli altri vaticinii. I prima sono davvero del tutto estranei all'argomento. Ch Balaam chiamato a maledire il popolo ebreo non abbi

231.) Il Knobel giudica anche i *Meshalim* di Balaam una delle par del *Libro Jashar*, la cui compilazione riferisce ai tempi di Geroboamo. (Vedi *Kritik des Pentateuch und Josua*, § 5.)

ıtto che benedirlo, scusandosi col dire che ad altro non
portava la propria ispirazione, non ha nulla che ci
epugni ad ammettere; ma che ancora si sia dilettato a
ır conoscere al re Moabita, che il suo popolo e quello
i Edom sarebbero stati vinti e sottomessi dagli Ebrei,
on è ammissibile, e non sappiamo vedere una ragione
erchè avrebbe dovuto farlo. E motivo molto più con-
udente di questo a negare l'autenticità di questi vati-
nii è, che Balaam, come nessun altro, avrebbe potuto
revedere con tanta precisione fatti avvenuti alcuni se-
oli dopo, nè parlare del popolo assiro come conquista-
re dei popoli dell'Asia anteriore.

Perciò questi *Meshalim* bisogna riportare a più re-
ente età, e nemmeno tutti a una medesima. Ma quello,
ove si parla dei Moabiti e degl' Idumei, può riferirsi ai
mpi del re David vincitore di quei popoli, e questo re
certamente *la stella che s' incammina da Giacobbe, lo*
ettro che sorge da Israele, essendo convenientissimo che
le prode e valoroso re sia in questo modo glorificato
un poeta a lui contemporaneo, e in ciò concordo del
tto coll' opinione del Bunsen.[1] Come pure credo con
i che i vaticinii per gli Amaleciti, per i Chenei e per
Assiri in niun modo possano riconnettersi con questo
ashal detto a gloria di David, ma siano posteriore ag-
nta, da non potersi giudicare più antica delle prime
vasioni degli Assiri nella Palestina, e però dei tempi
i grandi profeti.

La tribù dei Chenei che viveva solitaria e appartata
lle altre, in pace quasi sempre però con tutti i popoli
ini, sarà stata certo trascinata dalla generale alluvione
e inondò tutta l' Asia anteriore, quando gli Assiri la
rasero; e un poeta che vedeva i guai che arrecavano

[1] Cf. *Bibelwerk, in locum.*

questi nuovi e terribili conquistatori, poteva bene deplò rare la sciagura di chi si trovava a vivere, quando Dio aveva posto in terra una tal peste. Le ultime parole finalmente, relative ai Chittei si riferiscono a qualche spedizione navale fatta dagli abitanti dell'Isola di Cipro ma qui accennata con parole tanto brevi e tanto oscure che difficilmente si potrebbe determinare con precisione a quale si è voluto alludere. La maggiore conferma po che è questo un vaticinio dell'età assira e non anterior ad Isaia e al re assiro Sennacherib, l'abbiamo nelle ul time parole, dove si minaccia la distruzione anche a potente Assiro, che non potè, come voleva, conquistar Gerusalemme, ma dovette ritirarsi dopo aver perduto suo forte esercito; dopo del qual fatto non molto tard la totale caduta di quell'impero. [1]

CAPITOLO XXII.

I Canti dei morenti. — Benedizioni d'Isaac. — Benedizioni di Giacobb e di Moisè. — Ultimo Canto di Moisè. — Ultime parole di David.

Presso tutti i popoli antichi si attribuiva importan somma alle parole dei morenti, tanto che si crede fossero vere predizioni dell'avvenire, e anche avesse vera influenza sui destini di quelle persone, a cui f vore o contro delle quali venivano proferite. Così Pl tone fa dire a Socrate che voleva augurare ciò ch sarebbe avvenuto agli Ateniesi, poichè essendo vici alla morte si trovava giunto a quella condizione, nel

[1] Vedi Lenormant; *Histoire ancienne*, lib. IV, cap. III.

uale gli uomini sogliono profetare.[1] E Ciro presso Senofonte dice nelle estreme sue parole ai figli e agli amici, che l'anima umana presso alla morte apparisce più divina e prevede le cose future,[2] cosa ripetuta anche da Cicerone.[3] La quale credenza fondavasi principalmente sopra antiche leggende di predizioni di morenti avveratesi, fra le quali più celebri di tutte sono quelle omeriche di Patroclo, che predice la vicina morte a Ettore, di questo che a sua volta l'annunzia ad Achille.[4]

E Cicerone a queste dell'età eroiche altra ne aggiunge dei tempi storici, narrandoci che l'indiano Calano al punto di salire sul rogo disse ad Alessandro: « fra poco ti vedrò, » e difatti pochi giorni dopo il Macedone morì.[5] Molto più questa credenza era profonda nell'animo degli antichi uomini, quando si trattava di persona già per altri riguardi veneranda, o per santità di vita, o per opinione di sapienza, o anche perchè tenuta come il capo della famiglia e di tutta la gente.

Quindi la grande importanza che si attribuiva alle benedizioni e ai comandi del padre di famiglia che nell'ora della morte faceva conoscere ai figli i suoi desiderii, le sue volontà, e augurava loro colle sue benedizioni prospero avvenire: augurio, cui si dava il valore di una vera predizione, di un vero vaticinio. Ma non erano disgiunte queste ultime solenni parole del capo di famiglia morente dagli avvertimenti morali e religiosi, dal dimostrare una certa preferenza verso i figliuoli che più colla loro condotta avevano meritato l'amore paterno; però questi vaticinii, quando li troviamo nel Vecchio

[1] Vedi *Apologia* verso la fine.
[2] *Ciropedia*, VIII, 7, 21.
[3] *De Divinatione*, I, 30.
[4] *Iliade*, XVI, 849; XXII, 358.
[5] *De Divinatione*, I, 27.

Testamento conservati in linguaggio poetico, bene comprendono in quel genere di poesia che abbiamo chi mato *Mashal*, perchè devono risguardarsi non solo con predizioni del futuro, o come semplici augurii, ma anch come insegnamenti alle presenti e alle generazioni a venire.

Un primo esempio della grande importanza che a che presso gli Ebrei si attribuiva alle parole dei moren e in ispecie alle benedizioni del vecchio padre di fam glia, abbiamo nella gara fra Giacobbe ed Esaù per c tenere la benedizione del loro padre Isaac già vecchio cieco. La preferenza del patriarca era per il maggio dei suoi figli Esaù, che chiamò presso di sè, promette dogli la sua estrema benedizione; ma Giacobbe sep per consiglio della madre Rebecca prevenire il fratell ingannare il vecchio padre, e ottenere da lui la bene zione, conservataci nel XXVII del *Genesi* in queste po tichè parole (vv. 27-29):

> Ecco l'odore del mio figlio,
> come l'odore del campo,
> che l'Eterno benedisse.
> E conceda a te Iddio la rugiada del cielo,
> e l'ubertà della terra,
> e abbondanza di grano e di vino.
> Ti servano i popoli,
> e s'inchinino a te le genti:
> sii signore ai tuoi fratelli,
> e s'inchinino a te i figli di tua madre.
> Chi ti maledice sia maledetto,
> e chi ti benedice benedetto.

Quando poi Esaù si presentò a suo padre per aver la benedizione e trovò di essere stato ingannato da s fratello, arse contro di lui di dispetto, molto più, quan sentì dal padre confermare la benedizione che gli ave

data, e solo alle sue reiterate preghiere potè ottenerne un' altra, che però lo poneva sempre verso il fratello in condizione inferiore, perciocchè già a Giacobbe aveva augurato di essere signore degli altri fratelli. Non ostante lo consola come può con queste parole (vv. 39-40):

> Ecco l'ubertà della terra sia la tua abitazione,
> e abbi di sopra la rugiada del cielo.
> E vivrai sulla tua spada,
> ed avverrà, quando ti sarai agitato,
> che spezzerai il suo giogo dal tuo collo.

Da questo fatto nacque un odio mortale fra i due fratelli, del quale raccontare le vicende è cosa fuori del nostro argomento.

Osserveremo piuttosto come in queste Benedizioni poste in bocca al vecchio patriarca, quasi vaticinii dei destini futuri delle due genti che dai suoi figli sarebbero nate, si vede come in isbozzo delineata la inimicizia che sempre esistè fra questi due popoli. Gl' Idumei discendenti di Esaù, già costituiti in nazione avente stabili sedi molto prima che gli Ebrei conquistassero la terra di Canaan, negano a questi il passaggio dalle loro terre, quando finite le peregrinazioni nei deserti arabici cercavano di avvicinarsi ai confini della Terra promessa. [1] Poi ai tempi del re David troviamo gl' Idumei allearsi ai nemici del popolo ebreo, ma toccare da quel re grande sconfitta, ed essere ridotti allo stato di tributarii fino a che sotto il regno di Joram, re di Giuda, gl' Idumei si ribellarono e non più tornarono ad essere soggetti. [2]

È impossibile quindi nei passi testè citati e attribuiti ad Isaac, come le sue estreme benedizioni ai suoi figliuoli, non riconoscere un' allusione a questi molto

[1] *Numeri*, XX, 14-21.
[2] *2 Samuel*, VIII, 13, 14; *2 Re*, VIII, 22.

più recenti fatti della storia dei due popoli ebreo e idumeo. Noi abbiamo per Giacobbe, personificazione del popolo ebreo, l'augurio che avrebbe signoreggiato sul suo fratello, e poi per Esaù, personificazione del popolo idumeo, l'augurio che dopo lunga agitazione come insofferente del giogo, lo avrebbe finalmente scosso. E queste sono troppo precise indicazioni a fatti accaduti in un tempo tanto posteriore al patriarca Isaac da non poter credere che egli abbia veramente proferite siffatte Benedizioni. Però io qui non consento col Bunsen, che giudica questi vaticinii più antichi ancora dei tempi mosaici;[1] ma sembra doversi accettare l'opinione dell'Ewald e di altri critici che le attribuiscono a un profeta dei tempi assirii, quando già erano accaduti quegli avvenimenti, a cui in queste Benedizioni si allude.[2] Il patriarca Isaac avrà molto probabilmente benedetto i suoi figli prima di morire, sarà vera la gara tra essi avvenuta per ottenere la paterna benedizione, e la inimicizia che di questa fu effetto; ma certo quelle Benedizioni, quali oggi noi le leggiamo, sono opera di scrittore molto più recente, e non anteriore certo alla ribellione degl' Idumei dalla sovranità del popolo fratello, e nel medesimo tempo rivale.

Altre due Benedizioni di personaggi morenti molto più estese di quelle attribuite a Isaac ci sono conservate nel Vecchio Testamento, come se fossero state proferite dal patriarca Giacobbe sul letto di morte ai suoi dodici figliuoli, e da Moisè negli ultimi momenti della sua vita prima che salisse sul Monte Nebo, dal quale più non fece ritorno al suo popolo. Questi due squarci di poesia, sì per il loro intrinseco contenuto, come per le circostanze da cui sono nella narrazione biblica accompagnati,

[1] *Bibelwerk*, vol. V, pag. 261.

[2] *Geschichte d. V. I.*, vol. I, pag. 127-129; De Wette-Schrader, op. cit., § 187; Kuenen, op. cit., pag. 244.

ono certo della massima importanza, e ci appariscono
lmente severi e solenni, che ancora il critico, che gli
samina colla fredda analisi e che dubita della loro au-
enticità, non può fare a meno di esserne vivamente pe-
etrato e commosso.

Il vecchio patriarca Giacobbe aveva molto sofferto
urante tutta la sua vita. Fuggiasco dalla casa paterna
er l'odio del fratello; angariato per lunghi anni da quel
abano che si era verso di lui comportato colla durezza
el severo padrone, anzichè coll'amore di zio e di suo-
ero; esposto nel suo ritorno ai pericoli delle persecu-
ioni di un fratello che forse sempre lo odiava, e delle
opolazioni, il cui risentimento era stato eccitato dall'ira
roppo sfrenata di due suoi figliuoli; afflitto per molto
empo dal pensiero di avere perduto il più amato dei
uoi figli, il vecchio padre si trovava, è vero, nel letto
i morte circondato da tutti i suoi figliuoli, ma in terra
traniera, e in mezzo a un popolo, dal quale la sua gente
ra per troppa diversità di costumi aborrita, e, quel che
loveva essere al suo cuore più straziante, non tutti i
uoi figliuoli si erano meritati il suo affetto; alcuni gli
avevano cagionati troppo grandi dolori, o troppo poco
o avevano rispettato, da poter egli dimenticarlo, e trat-
arli tutti alla pari. E le parole, o veramente proferite
la un padre in tali condizioni, o postegli in bocca come
oetica finzione, sono sempre tali che hanno una solen-
ità da non poter essere superata.

Che diremo poi di Moisè, che con tanta fatica e
ante pene era giunto a ridurre un'orda di schiavi al
grado di gente che già rendevasi temibile colle sue con-
quiste, e che era sul punto di varcare quel Giordano, di
à dal quale avrebbe trovato stabili sedi, per acquistar
veramente esistenza di nazione unita e civile? Al cuore
di un padre preme l'avvenire dei suoi figli, e pieno di

fiducia in quel Dio, da cui credeva di non essere stato mai abbandonato, neanche nei tempi del maggiore infortunio, pregava da esso il bene dei suoi figli, almeno per quelli che lo avevano meritato, e credeva ad essi assicurarlo colle sue benedizioni. Invece al legislatore non solo, ma al creatore di un popolo, era la nazionale esistenza che più premeva, e a cui più pensava anche negli estremi momenti della sua vita, e però non gl' individui egli benedice, ma le tribù come parti federative della nazione, alla quale egli aveva dato principio. Inoltre queste benedizioni ad ognuna delle singole tribù egli riunisce in un concetto unico, in una benedizione generale a tutto il popolo riguardato come un ente solo; e ciò costituisce la precipua differenza fra la benedizione del patriarca Giacobbe e quella del legislatore Moisè; differenza che ci apparisce anche più palese, se consideriamo il proemio e la conclusione che a questa dànno principio e fine. Però giova, a me sembra, vedere partitamente e comparativamente nel tempo stesso queste due Benedizioni, ponendo a riscontro ciò che si crede dalla tradizione, che da ognuno sia stato detto per ogni singolo figlio e ogni singola tribù. Dovremo perciò variare l'ordine con cui le diverse parti sono disposte, perchè le due Benedizioni non corrispondono esattamente nella disposizione delle parti, e nè l'una nè l'altra seguono un ordine, di cui possiamo renderci spiegazione. Quantunque la Benedizione di Giacobbe non abbia un vero proemio, pure incomincia con questo verso d' introduzione (*Genesi*, XLIX, 2):

> Radunatevi e ascoltate, o figli di Giacobbe,
> e prestate ascolto a Israele vostro padre.

Invece la Benedizione di Moisè incomincia con cinque versi d' introduzione, che manifestamente vogliono dimostrare come sia il discorso diretto a tutto il popolo,

ome ogni singola parte concerna non meno a tutta
nazione che ad ogni singola tribù, e però vi si parla
i fatti che riguardano la vita della nazione (*Deuteronomio*, XXXIII, 2-5):

L'Eterno dal Sinai venne,
e splendè dal Seir a loro;
rifulse dal monte di Paran,
e venne a loro dalle contese di Qadesh [1]
avendo alla destra la valle.
Quanto ama i popoli! [2]
tutti i suoi santi in tua mano,
ed essi si umiliano ai tuoi piedi,
egli [3] pende dalle tue parole.
Legge comandò a noi Moisè,
come eredità dell'adunanza di Giacobbe.
E fu in Jeshurun [4] re,

[1] Leggo, col Bunsen, *Qadesh*, nome del luogo, dove avvenne
ribellione del popolo per mancanza di acqua (*Numeri*, XX, 2-
3), invece di *Qadosh*, che vorrebbe dire *santo*, e bisognerebbe
adurre allora: *da miriadi di santi;* e leggo ancora col Bunsen, col
uzzatto, e con molti altri, *Eshdat* in una parola sola, e traduco
alle, dando così a tutto questo luogo, certo di non facile interpretazione, un significato almeno più unito. Imperocchè intendo
utti questi nomi come indicazioni geografiche per rammentare i
uoghi, dove erano avvenuti i fatti più memorabili durante il soggiorno degli Ebrei nel deserto: la quale idea è poeticamente espressa, dicendo che Dio da questi luoghi allora veniva a benedire per
a bocca di Moisè il suo popolo Israele. L'Herder traduce: *dai monti di Qadesh.* (Vedi *Vom Geist. der Ebräischen Poesie*, Zweiter Theil, VI; *Briefe das Studium der Theologie betreffend*, 1er Theil, VI.)

[2] Per *popoli* in questo, come in altri luoghi poetici, e in queste stesse Benedizioni che ora traduciamo, si devono intendere le tribù d'Israele. Così, quando nella Benedizione di Giacobbe si dice a Giuda che *a lui sarà l'obbedienza dei popoli*, si vuol significare delle altre tribù israelitiche.

[3] Intendi Moisè ispirato da Dio a benedire il popolo.

[4] Sotto il nome di *Jeshurun*, dalla radice *Jashar, retto*, s'indica il popolo ebreo, quasi si volesse dire un popolo di retti, di giusti.

nell'adunarsi i capi del popolo
insieme con le tribù d' Israele.

Dopo questo proemio, il primo luogo nell' una e nel l' altra Benedizione è dato a Ruben, il primo nato de figli di Giacobbe; ma il padre non può interamente be nedire questo figlio tanto lascivo e tanto poco rispetto so, che aveva amoreggiato colla sua concubina Bilhà, e gliene fa rimprovero anche sul letto di morte, dicend che non merita più di avere la maggioranza sugli altr fratelli (3-4):

Ruben, mio primogenito tu sei,
mia forza, e primizia del mio vigore,
maggiore in dignità e maggiore in forza.
Impetuoso come l'acqua, non avrai la maggioranza,
poichè salisti sul letto di tuo padre,
allora hai commesso profanazione.
Il mio letto egli salì!

Ma il legislatore non ha più ragione di ricordare questo peccato del padre della tribù, e la benedice, è vero, con brevi parole e con molto minore solennità che le tribù ormai molto più importanti di Giuda, di Levi e di Giuseppe, ma pure senza alcuna restrizione e senza verun limite (6):

Viva Ruben e non muoia,
e sia la sua gente numerosa.

Più che con Ruben, era sdegnato Giacobbe coi suoi due figli Simeone e Levi, perchè avevano tradito gli abitanti di Sichem,[1] uccidendoli tutti, quando non potevano difendersi; mentre era stato stabilito il patto che avrebbero vissuto in pace e fraternamente colla famiglia di Giacobbe, dopo che il figlio del principe della città ne aveva

[1] Cf. *Genesi*, XXXIV.

sposato la figlia Dina. Il padre nemmeno sul letto di morte può perdonare questo tradimento, che lo aveva messo in mala voce tra quelle popolazioni, e lo aveva esposto coi suoi a non lieve pericolo. Però le sue parole a questi due figli sono più che altro una imprecazione, colla quale solennemente protesta di non aver avuto parte nei loro malvagi consigli (5-7):

Simeone e Levi fratelli,
arnesi di violenza sono le loro armi.
Nel loro consiglio non venga l'anima mia,
nel loro convegno non si unisca il mio onore:
perchè col loro furore uccisero gli uomini,
e nella loro passione storpiarono i tori. [1]
Maledetto il loro furore che è violento,
e la loro collera che è aspra.
Li dividerò in Giacobbe,
e gli spargerò in Israele.

Per la tribù di Simeone non troviamo che nulla sia detto nella Benedizione del legislatore Moisè, [2] e difficile sarebbe assegnarne una ragione. Voleva forse l'autore di essa confermare le parole del patriarca, e non assegnare nessuna benedizione a quella tribù, contro il cui capo era stato dal padre suo imprecato? Ma allora perchè benedire la tribù di Levi? Forse per essere la tribù di Simeone ridotta, come sappiamo dal secondo censimento dei *Numeri* (XXVI, 12-14), a troppo poca gente,

[1] Si vuole così indicare la intera distruzione degli uomini e degli animali della città da essi tradita.

[2] Un solo codice dei *LXX* attribuisce a Simeone il secondo emistichio della Benedizione di Ruben. Hanno in parte, si può dire, seguìto questa lezione il Clericus e il Michaelis, attribuendo quell'emistichio alla tribù di Simeone, ma traducendo invece: *e siano pochi i suoi morti*, variando le vocali del testo ebraico per tradurre *morti* quella parola che significa *genti*. Ma il seguire l'autorità di un solo codice dei *LXX* ci pare cosa troppo arbitraria.

e per essere ancora la sua possessione nella Palestina non più che una parte di quella di Giuda, [1] venne compresa anche la benedizione di essa in quella data a questa tribù? Tali risposte date da alcuni interpreti, se si prendono così isolate, non possono apparire soddisfacenti; tenteremo di risolvere più innanzi questo dubbio, quando tratteremo del tempo, nel quale queste Benedizioni furono composte, e delle idee, da cui l'autore era guidato. Fatto sta che la tribù di Simeone non è nominata fra quelle benedette da Moisè. Ma lunga e pomposa benedizione si trova per la tribù di Levi, e tutta conveniente al suo sacerdotale ufficio (8-11):

I tuoi Tummim e i tuoi Urim [2] ad uomo pio,
che hai provato in Massà, [3]
e col quale hai conteso sulle acque di Meribà;
che dice per suo padre e sua madre: non gli ho veduti, [4]
e i suoi fratelli non conosce,
e dei suoi figli non sa.
Ma osservano i tuoi detti,
e il tuo patto mantengono.
Insegnano i tuoi giudicii a Giacobbe,

[1] Cf. Giosuè, XIX, 1.

[2] Così si chiamava quell'adornamento di gemme, nelle quali erano incisi i nomi delle dodici tribù d'Israele, che il sommo Sacerdote portava sul petto. (Vedi *Leggende Talmudiche*, pag. 80.)

[3] Vedi sopra, pag. 481, nota 3.

[4] Ecco il primo germe di ciò che, secondo lo spirito teocratico, costituisce la virtù del sacerdote, dimenticare e abbandonare quanto l'uomo ha di più caro, famiglia, genitori, e anche i figli per quella che si chiama *religione*. E ciò che qui troviamo nella vecchia legge, è ripetuto anche nella nuova: *Si quis venit ad me, et non odit patrem suum, et matrem, et uxorem, et filios et fratres et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus.* (Luca, XIV, 26.) *Amen dico vobis, nemo est qui reliquit domum, aut parentes, aut fratres, aut uxorem, aut filios propter regnum Dei, et non recipiat multo plura in hoc tempore, et in saeculo venturo vitam aeternam.* (Ibid., XVIII, 29, 30.)

e la tua legge a Israele,
offrono profumo alle tue nari,
e olocausto sui tuoi altari.
Benedici, o Eterno, la sua schiera,
e l'opera delle sue mani gradisci:
ferisci i fianchi dei suoi nemici
e di quelli che lo odiano, sicchè non risorgano.

Per Giuda troviamo nella Benedizione di Giacobbe splendidi augurii: è costituito capo tra gli altri fratelli, paragonato per forza a un leone, a lui presteranno tutti obbedienza, e anche gli vien predetto che avrà campagne fertili di vino, e gregge ubertose (8-12):

Giuda, te loderanno i tuoi fratelli,
la tua mano nella cervice dei tuoi nemici,
s'inchineranno a te i figli di tuo padre.
Leoncello, leone è Giuda,
dalla preda, o mio figlio, ritorni:
si curva, giace come leone
e come leonessa, chi lo rialzerà?
Non si torrà lo scettro da Giuda,
nè il legislatore dai suoi piedi,
fino che verrà in Silò [1]
e a lui l'obbedienza dei popoli.
Lega alla vite il suo polledro, [2]

[1] Devo avvertire che ora dopo più maturo studio mi pare questa la vera interpretazione di questa parola, cioè che significhi città di Silò, nella quale fu eretto il Tabernacolo, quando gli Ebrei avevano sottomessa la Palestina; e che questo passo significhi che Giuda sarebbe stato a capo delle altre tribù, le avrebbe guidate alla guerra, e tutti avrebbero a lui obbedito, fino che fossero giunte in Silò, e avessero ivi eretto il Tabernacolo, finita la conquista della Terra promessa. In modo diverso io aveva spiegato questo passo nel *Messia secondo gli Ebrei* (pag. 38-44).

[2] Con questa e con le seguenti frasi si vuol significare l'abbondanza delle viti possedute da Giuda, e per quanto a noi non paiano delle imagini quel lavare gli abiti e le coperte nel vino, e averne

e alla scelta vite il figlio della sua asina:
lava nel vino la sua veste,
e nel succo dell'uva la sua coperta,
rosso di occhi per il vino,
e bianco di denti per il latte.

Molto meno estesa e meno laudativa è la Benedizione che per la tribù di Giuda troviamo fra quelle di Moisè, ma tale sempre che la potente tribù potesse esserne contenta (7):

Ascolta, o Eterno, la voce di Giuda,
e al suo popolo conducilo.
Le sue mani bastino a lui,
e sii aiuto contro i suoi nemici.

Zebulun e Issachar sono riuniti insieme nella Benedizione di Moisè, e perciò insieme esamineremo le loro Benedizioni, che si trovano immediatamente l'una dopo l'altra anche tra quelle di Giacobbe, tanto più che come queste due tribù avevano le loro terre confinanti, pare che spesso abbiano avuto destini comuni (13-15):[1]

Zebulun presso il lito dei mari abiterà,
ed egli nel lito delle navi,
e il suo confine si estenderà presso Sidone.[2]
Issachar asino di gran corpo,[3]

gli occhi rossi, certo alla gente, fra cui il poeta scriveva, non rappresentavano nulla di disaggradevole.

[1] Cf. il Canto di Debora, *Giudici*, V, 14 e 15.

[2] Non si devono intendere questi confini troppo a rigore perchè, secondo ciò che abbiamo nel *Libro di Giosuè* (XV, 10-16), non toccò alla tribù di Zebulun il territorio confinante col mare nè coi Fenicii indicati qui nella città di Sidone; ma si deve intendere soltanto che la gente di Zebulun era data al commercio, e in relazione coi Fenicii, ai quali era vicina, ma non a rigor di termini confinante. (Vedi Herder, *Geist.*, etc., 2^er^ Theil, VI; Bunsen, *Bibelwerk, in locum.*)

[3] In quanto a tale similitudine vedi sopra, pag. 22. Tutto il complesso di questa benedizione data a Issachar indica l'indole d

che si riposa fra le stalle.
E vede che il riposo è buono,
e che la terra è soave,
e porge là sua spalla al carico,
e serve per ricompensa.

Ecco ora che cosa dice Moisè per queste due tribù, ermando in parte ciò che si reputa detto dal vec- patriarca (18-19):

Sii lieto Zebulun nel tuo escire,
e Issachar nelle tue tende.
Nel monte i popoli convocheranno,
colà sacrificheranno pii sacrifizii:
chè l'abbondanza dei mari popperanno
e i tesori nascosti nell'arena.

In queste parole quasi come in quelle del patriarca obbe si vede l'indole industriosa e faccendiera di lun, e quella pacifica e quieta di Issachar che ama nelle sue tende. Religiosi tutti e due convocano le genti al Monte sacro per farvi i sacrifizii, e godo- n ispecie Zebulun, delle ricchezze guadagnate nel mercio coi Fenicii.[1] Nelle Benedizioni di Giacobbe fa to quindi quella di Dan, per cui dice con un giuoco role impossibile a rendersi in altra lingua (16-18):

Dan giudicherà il suo popolo [2]
come una delle tribù d'Israele.

nte pacifica che amava la quiete e il riposo, e il lavorare per ire la vita, anzichè le fatiche e i pericoli militari e guerreschi.

Non mi sembra necessario di vedere nelle parole: *tesori na- nell'arena*, un'allusione al cristallo inventato, come narra , da certi mercanti fenicii; sarebbe stranissimo modo di espri- r, perchè, come osserva bene il Luzzatto, il cristallo non è sto nell'arena, ma con quella si fabbrica. È più naturale in- ere le ricchezze che provengono dal mare mediante il com- rc.

Il nome *Dan* deriva dalla stessa radice del verbo *giudica- n giudicherà*, si dice in ebraico *Dan jadin*.

Sia Dan serpente sulla via,
colubro sul cammino,
che morde i calcagni del cavallo,
e getta il cavalcatore in dietro.
Nella tua salvezza spero, o Eterno. [1]

Per la tribù di Dan nella Benedizione di M non abbiamo altro che una similitudine con un giov leone (22):

Dan è un giovane leone
che salta dal Basan.

A Gad il padre Giacobbe indica con altro giuoc parole che sarà oppresso da schiere di nemici, ma egli opprimerà gli altri (19):

Gad le schiere l'opprimeranno, [2]
ma egli opprimerà le loro calcagna. [3]

E con queste parole si vuol significare che la g di Gad aveva il territorio all' Oriente esposto agli as degli Ammoniti e di altri popoli, ma che il suo va l' avrebbe resa vincitrice. E difatti anche Moisè lod tribù di Gad come gente forte e valorosa (20-21):

Benedetto chi estende Gad:
come leonessa si posa,
e lacera il braccio anche il capo.
E vide per sè la prima parte,
perchè colà è riserbata la parte del legislator
Ma viene a capo del popolo,

[1] Il nesso di questo verso con quelli che precedono, sarà gato più innanzi.

[2] In ebraico il giuoco di parole suona così: *Gad ghedud* ; *dennu*.

[3] Traduco in questa maniera, accettando la variante p sta dal Bleek e dal Luzzatto, i quali riuniscono alla parola c ebraico significa *calcagno* la lettera *Mem*, colla quale incomi verso seguente, come fosse il pronome *loro* suffisso.

fa la giustizia dell'Eterno,
e i suoi giudicii insieme con Israele.

Con queste parole si vuol dire che la tribù di Gad se e ottenne, come quella di Ruben e parte di quella Manasse, i primi paesi conquistati da Moisè, che è qui amato *il legislatore;* ma poi, fedeli alla promessa fatnon abbandonarono gli altri Israeliti loro fratelli nella quista del rimanente della Palestina, ed anzi vi acsero a capo di tutti, per eseguire sugli altri popoli il no giudicio.[1]

Ad Asher dal padre Giacobbe viene augurato pingue elizioso cibo (20):

Asher, è grasso il suo cibo,
ed egli dà delizie reali.

Moisè poi, oltre all'augurare pingui prodotti, beice questa tribù come prediletta fra le sorelle, e di a insuperabile e duratura (24-25):

Benedetto tra i figli Asher,
sarà grato ai suoi fratelli,
e bagnerà nell'olio il suo piede.
Ferro e rame le tue serrature,
e come i tuoi giorni la tua forza.

Naftali è paragonato da Giacobbe per la destrezza a cerva, e chiamato ancora *elegante dicitore* (21):

Naftali è una cerva slanciata:
egli è autore di bei detti.

E Moisè lo dice pieno di favore e di benedizione):

Naftali è sazio di favore,
e pieno della benedizione dell'Eterno,
possiede all'Occidente e al Mezzogiorno.

[1] Vedi *Numeri,* XXXII; Giosuè, I, 12-18; XXII.

A Giuseppe, il più amato dei suoi figli, il patria
Giacobbe diede la più estesa delle sue benedizioni; lo
ragona a pianta crescente e lussureggiante di rami, ra
menta le avversità da lui sostenute per parte dei s
fratelli, e loda la sua forza, che con l'aiuto divino
saputo non solo resistere, ma farlo diventare quas
pastore d'Israele. Quindi gli augura i maggiori beni
cielo, la fertilità della terra, numerosa prole nella
gente, e conchiude col dire che le benedizioni da lu
suo favore proferite sono le massime che possano au
rarsi (22–26):

Pianta crescente è Giuseppe,
pianta crescente presso la fonte,
i cui rami si estendono sul muro.
E lo amareggiarono, e lo frecciarono,
e lo avversarono gli arcieri.
Ma stette forte il suo arco,
e furono agili le sue braccia e le sue mani
per le mani del forte di Giacobbe,
per esso fu il pastore della pietra d'Israele.
Dal Dio di tuo padre che ti aiuterà,
dall'Onnipotente che ti benedirà,
le benedizioni del cielo di sopra,
le benedizioni dell'abisso che giace di sotto,
le benedizioni delle mammelle e del ventre.
Le benedizioni di tuo padre superano ogni altra.[1]
Le benedizioni dei monti antichi,
le dolcezze delle antiche colline,
verranno sul capo di Giuseppe,
sulla testa di colui che è cospicuo tra i suoi frate

[1] Nella traduzione e interpretazione di questo passo tant
sputato, mi accordo del tutto, e per la lezione e per il modo d
videre e intendere i versi, con ciò che propone il Luzzatto nel
Commento a questo luogo, che mi sembra avere più di ogni
imbroccato nel vero.

La Benedizione di Moisè alla tribù di Giuseppe è molto simile a quella del padre al figliuolo, in quanto augura anch' esso ogni delizia che provenga dal cielo e dalla terra e dai raccolti dei monti, e anch' egli lo chiama cospicuo fra i fratelli quasi colle stesse parole che nella Benedizione di Giacobbe; vi aggiunge solo che è forte come un toro e come un bufalo per vincere i suoi nemici (13–17):

Benedetta dall'Eterno la sua terra,
per le delizie del cielo di sopra, [1]
e dall'abisso che giace di sotto,
e per le delizie dei prodotti annui,
e per le delizie dei prodotti mensuali,
e dalla cima degli antichi monti,
e per le delizie delle antiche colline,
e per le delizie della terra e del suo contenuto.
E il favore di chi soggiorna nel pruno [2]
verrà sul capo di Giuseppe,
e sulla testa di colui che è cospicuo fra i suoi fratelli.
Egli ha la maestà di un primogenito toro,
e le sue corna sono corna di bufalo,
con esse cozzerà insieme i popoli
sino ai confini della terra.
E queste sono le miriadi di Efraim,
e queste le migliaia di Manasse.

Finalmente Beniamino, ultimo dei suoi figliuoli, Giacobbe paragona ad un lupo che rapisce e divora la sua

[1] Leggo con alcuni codici *meal, di sopra*, invece che *mittal, per rugiada*, perchè l'antitesi corrisponde meglio così al membretto che succede; e perchè ancora così troviamo nella Benedizione del *Genesi*, dalla quale questa sembra imitata. Era facile poi lo scambio in ebraico della lettera *Tet* con la *'Ain*, e le vocali si sa che furono aggiunte poi.

[2] Con questa perifrasi si vuol indicare l'Eterno che tra un pruno, si dice nell'*Esodo* (III, 2), apparve la prima volta a Moisè.

preda, e questo deve intendersi come simbolo di forza e fierezza (27):

> Beniamino è lupo che rapisce,
> nel mattino mangia la preda,
> e nella sera divide la spoglia.

Moisè invece chiama questa tribù amata da Dio, i quale sopra di essa si posa per farla stare in sicurezza (12):

> Amato dall'Eterno,
> riposa in sicurezza sopra di lui,
> ripara sopra di lui tutto il giorno,
> e fra i suoi omeri si posa.

E si allude in tal modo al soggiornare della Divinità nel Tempio di Gerusalemme, città compresa nel territorio dei Beniaminiti. Ma se colla benedizione di questo ultimo nato hanno termine le parole di Giacobbe, il Legislatore invece volge di nuovo il suo pensiero a tutto il popolo. Ed esalta il Dio d' Israele come superiore a tutti gli Dei, che caccia i nemici dinanzi al suo popolo, che lo fa stare sicuro in terra fertile sotto benigno cielo, e perciò Israele può dirsi beato, perchè salvato da Dio che gli dà forza e valore per sottomettere i suoi nemici (26-29):

> Non vi è come il Dio di Jeshurun,
> cavalca i cieli in tuo aiuto,
> e nella sua alterezza cavalca le nubi.
> È rifugio l'Eterno Iddio,
> e tu sei sotto le sue eterne braccia,[1]
> e caccerà dinanzi a te il nemico,
> e dirà: distruggi.
> E starà Israele in sicuro e solo,

[1] Seguo qui la traduzione data dall' Herder. (*Vom Geist*, etc. 2er Theil, VI.)

l'occhio di Giacobbe verso la terra di grano e di mosto,
anche i suoi cieli stilleranno rugiada.
Te beato, Israele: chi è come te?
popolo salvato da Dio,
che è scudo in tuo aiuto,
e spada della tua alterezza:
simuleranno verso te i tuoi nemici, [1]
ma tu sulle loro alture incederai.

Non ostante la non piccola differenza che passa fra queste due Benedizioni attribuite al patriarca Giacobbe e al legislatore Moisè, chi osserva alla grande somiglianza delle cose dette in tutte e due per ciò che concerne Giuseppe, e anche in parte per Zebulun, facilmente concluderà che l'autore dell' una aveva l'altra innanzi a sè, e l'ha in parte imitata. E facendo qui l'ufficio del critico senza tener conto dell' opinione tradizionale, se non per quel valore che davvero può attribuirsele, si domanderà quale di questi due Canti è il più antico, ed ha servito all'altro di modello. Certo non si può esitare a rispondere che quello del *Genesi* è anteriore a quello del *Deuteronomio*. In prima, esaminando il tutto insieme, vediamo nella Benedizione attribuita a Moisè già un popolo più unitamente costituito; non ci appariscono più le sole tribù come confederate fra loro, ma formano, se non vogliamo dire già un regno, almeno uno Stato: Giacobbe, Jeshurun, Israele, sono nomi che rappresentano una costituita e forte unità. Se scendiamo poi ai particolari, non possiamo spiegarci le Benedizioni date da Moisè alla tribù di Levi, se non supponiamo che, quando questo Canto fu composto, fosse già quella tribù costituita in tutti i suoi ufficii sacerdotali, e avesse acquistato quella religiosa importanza, a cui non giunse fino ai tempi di

[1] Cf. pag. 68, nota 7.

Samuele e di David. Cosa che spiega, nel medesimo tempo, il silenzio in questa Benedizione serbato a riguardo della tribù di Simeone. Questi col suo fratello Levi era stato maledetto dal padre, e chi fosse venuto dopo a immaginare una benedizione per le tribù d'Israele non poteva non tenerne conto; e se i discendenti di Levi poterono ottenere una splendida benedizione, fu solo a cagione della grande importanza da essi per la loro dignità sacerdotale acquistata. Non si poteva fare lo stesso per la tribù di Simeone, che fu la minima fra le genti israelite, e perciò il suo nome vien taciuto. Anche Ruben era stato rimproverato dal padre, ma non maledetto; solo si dice che aveva perduto la maggioranza tra gli altri fratelli; nè troppo splendida benedizione si troverà quella della tribù di Ruben, fra le altre del Canto del *Deuteronomio*, quando si osservi che solo le si augura vita e gente numerosa. Vediamo inoltre, come già abbiamo osservato, nella benedizione di Beniamino che la sede del culto era già stabilita in Gerusalemme, e ciò che si dice per le altre tribù di Zebulun, di Issachar, di Gad, di Naftali, di Asher, dimostra uno stato tranquillo di un popolo che si sentiva sicuro dai nemici esterni e felice nelle sue terre. Ma poteva Moisè fare questa pittura del popolo d'Israele, quando questo era sempre ai confini della Terra promessa, non aveva conquistato che poche terre sulla riva sinistra del Giordano, non formava ancora uno stato costituito, e molto meno si poteva sapere quale sarebbe stato il destino di ogni singola tribù?

È poetico quanto mai il supporre che il Legislatore, giunto alla fine della sua vita, benedica le tribù d'Israele e ne vaticini i destini, e come poetica finzione non possiamo nulla imaginare di più grandioso. Ma è poesia, non è storia; nè può credersi che queste Benedizioni siano state davvero da Moisè poco prima della sua morte proferite.

Ma dall'altro lato mi pare nemmeno possa ammettersi l'opinione dell'Ewald,[1] che vuol riportare questo Canto ai tempi medesimi, in cui generalmente oggi dai critici si crede che debba porsi la composizione del *Deuteronomio*. L'opinione ora prevalente sull'età di questo libro è che non risalga a tempi anteriori a quelli del regno di Josia, uno degli ultimi re di Giuda. E quantunque qui non sia luogo di dimostrare la ragionevolezza di questa, che direi una scoperta della critica moderna, noi l'accettiamo come vera. Ma non fa d'uopo supporre con l'Ewald che questa Benedizione sia, se non del Deuteronomista, di altro poeta a lui contemporaneo. Mi sembra anzi che ci vieti di accettare questa ipotesi il considerare come ai tempi del re Josia, non solo già lo Stato ebreo era diviso nei due regni di Giuda e di Samaria, ma le dieci tribù, che questo costituivano, erano già state condotte in ischiavitù dai re dell'Assiria; e come un poeta avrebbe allora potuto cantare i magnifici destini della tribù di Giuseppe, la sua forza e quella di Gad e di Dan, paragonandole a tori, a bufali, a leoni, e il tranquillo stato delle altre genti che erano esuli e schiave in terra straniera?

Noi crediamo però che sia savia opinione ammettere che dal Deuteronomista stesso, o dal compilatore di tutto il *Pentateuco*, siano stati inseriti nel *Deuteronomio* ancora antichi Canti di più vetusti poeti, e che questa Benedizione non possa reputarsi più recente dell'età di David, dopo che questi fu riconosciuto re non solo della tribù di Giu-

[1] *Geschichte d. V. I.*, vol. I, pag. 157 e seg. Dall'Ewald discordano anche il Bleeck (*Einleitung*, etc., § 127, 2ª ediz.) e il Meier (op. cit., pag. 113 e seg.), i quali credono questo Canto composizione originale dell'ottavo secolo; ma il Meier pensa ancora che vi siano state apposte delle aggiunte da altra mano nel secolo successivo.

da, ma di tutto il popolo. E bene, conveniva allora questa Benedizione a celebrare l'unione di tutta la gente d'Israele in un regno forte e temuto dai nemici. Giovava, mettendo al pari tutte le tribù, dimostrare che a tutte si dava eguale favore, e specialmente fare apparire non inferiore a quella di Giuda l'altra di Giuseppe, che era tanto potente per numero e per vastità di territorio. Nè a ciò fa ostacolo il silenzio serbato per la tribù di Simeone, perchè troppo piccola e per nulla temibile. Bene si adatta a quei tempi anche la Benedizione della tribù di Levi; e non altrimenti si potrebbe spiegare quella della tribù di Beniamino, giacchè non prima dei tempi davidici fu nel territorio di quella tribù la sede del culto divino. [1]

E ora è da ricercarsi a quale età può attribuirsi la Benedizione così detta di Giacobbe; imperocchè neanche questa può credersi che sia stata, infatti, da quel patriarca proferita. È vero che benissimo converrebbero sulla bocca di quel padre il rimprovero a Ruben e l'impre-

[1] Questa è pure l'opinione del Bunsen intorno all'età di questa così detta Benedizione di Moisè. (Vedi *Bibelwerk*, vol. V, pag. 583-585.) Il Knobel crede che questa Benedizione sia stata scritta nei tempi di Saul, e poi come altri antichi Canti sia entrata a formar parte di quello che egli chiama il *Libro del Retto*. (Vedi *Numeri, Deuteronomium, und Josua erklärt*, pag. 339, 547: Leipzig, 1861.) E quasi degli stessi tempi la fa anche il Fürst, attribuendola a Samuele; ma non pare che durante la vita di questo profeta fosse ancora così unitamente costituito il popolo ebreo da potere spiegare la composizione di questo Canto.

È del tutto arbitrario poi il supporre che egli fa, quantunque non il primo a escogitare questa ipotesi, che nella Benedizione di Moisè abbiamo riuniti due Canti, che originariamente erano divisi, cioè la Benedizione delle dodici tribù, e un Canto sulla fondazione dello Stato teocratico del popolo ebreo costituito originariamente da quello che oggi forma il prologo e l'epilogo, a cui per altro mancherebbero alcune parti. Ma queste sono ipotesi che non fa d'uopo confutare sul serio: sono pur troppo non le ricostituzioni, ma le demolizioni della critica.

cazione contro la sfrenata e traditrice ira di Simeone e di Levi; ma egli non poteva prevedere la supremazia che la tribù di Giuda avrebbe conseguita sulle altre, nè parlare della venuta degl' Israeliti a Silò, nè accennare qual parte di territorio sarebbe toccata a Zebulun e ad Issachar, nè finalmente accennare che da Dan sarebbe nato un giudice del popolo d'Israele, nel quale fa d'uopo riconoscere il prode Sansone; e allora se si considerano i pericoli, nei quali si trovò in quel tempo il popolo d'Israele, più volte salvato da quell' eroe, bene si spiega quella esclamazione di preghiera che alla Benedizione di Dan fa seguito: « nella tua salvezza spero, o Eterno. » Perciò prima dei tempi di Sansone non si può supporre che questo Canto sia stato composto, ma non fa d'uopo neanche crederlo di età posteriore. Già abbiamo notato che non appare in questo Canto l'esistenza unita delle tribù d'Israele come formanti un sol tutto. Sopra ogni altra cosa poi è notevole l'imprecazione contro Levi, che ci vieta di ritardare la composizione di questo Canto fino ai tempi, in cui aveva la sua tribù già conseguita tutta la dignità sacerdotale, e il rispetto che da questa derivava. Però è da rigettarsi l'opinione di quelli che, come l'Heinrich,[1] il Knobel[2] e il Meier,[3] attribuiscono questo Canto, i due primi al tempo di David, e il terzo a quelli di Samuele; ma mi pare da accettarsi l'opinione dell'Ewald,[4] del Bunsen[5] e del Dillmann,[6] che pongono la composizione di questo Canto ai tempi di Sansone. E il

[1] *De auctore atque aetate Capitis Geneseos XLIX commentatio.*

[2] *Kritik des Pentateuch und Josua*, § VI in fine.

[3] Op. cit., pag. 111.

[4] Op. cit., pag. 80.

[5] *Bibelwerk*, vol. V, pag. 575.

[6] *Kurzgefasstes exegetisch Handbuch*, Z. A. T., 11 Lief. *Die Genesis*, pag. 468-472: Leipzig, 1875.

poeta avrà avuto l'intenzione d'ispirare nel popolo fiducia per non disperare dell'aiuto divino, mentre si trovava così oppresso dai Filistei; ma anzi di riporre ogni speranza in quell'eroe, che tanto valoroso più volte si era mostrato contro così temuti nemici. [1]

Oltre le Benedizioni abbiamo ancora altri estremi detti di persone morenti, come insegnamenti morali e religiosi, come ammonizioni e avvertenze di ciò che sarebbe accaduto nell'avvenire; e certo fra queste la più splendida è l'ultimo Canto di Moisè, che nella presente compilazione del *Deuteronomio* precede la Benedizione testè da noi esposta. Secondo, adunque, ciò che viene raccontato in quel libro, dopo che Moisè avrebbe finito di scrivere la legge, avrebbe adunato tutti gli anziani e gli scribi delle tribù d'Israele, e avrebbe chiamato il cielo e la terra a testimoni della verità dei suoi avvertimenti. Imperocchè sapeva quanto il popolo dopo la sua morte si sarebbe corrotto, e avrebbe così attirato sopra di sè lo sdegno divino, per cui gli sarebbe piombato sopra ogni male. Affinchè pertanto il popolo ebreo sapesse quali destini gli erano preparati, se non seguiva la via della virtù e della religione, Moisè avrebbe, secondo la

[1] Anche il Fürst opina che questo Canto sia dell'età dei *Giudici*, ma colla solita sua stranezza ci vuol trovare due Canti divisi in origine, e poi insieme riuniti. Le prime tre strofe di Ruben, di Simeone e di Levi e di Giuda, sarebbero, secondo lui, un antico Canto scritto da quell'Othniel della tribù di Giuda, che liberò gli Ebrei dalla soggezione del re della Mesopotamia (cf. *Giudici*, cap. III, vv. 7-11); le Benedizioni poi per le altre otto tribù sarebbero un compimento, aggiunto a questo primitivo Canto, scritto da quell'Abdon che fu giudice d'Israele poco prima di Sansone. E quando queste ipotesi prive di ogni fondamento si dànno come fatti accertati, si pretende di fare in tal modo la storia di una letteratura. Per giungere a tali conclusioni, varrebbe meglio non abbandonare le antiche credenze tradizionali, che hanno il merito almeno di essere più poetiche.

arrazione del *Deuteronomio,* detto questo Canto alla resenza di tutto il popolo.

Incomincia con una breve introduzione di tre versi, i cui è quanto mai solenne l'invocazione al cielo e alla erra, perchè il poeta vuole chiamare a testimoni delle sue arole esseri duraturi e non passeggieri, e che esisterebero immutati anco quando al popolo ebreo sarebbero ccaduti i fatti che egli prediceva (*Deuteronomio,* XXXII):

1. Porgete orecchio, o cieli, e parlerò,
   e ascolti la terra i detti della mia bocca.
2. Goccerà come pioggia la mia dottrina,
   stillerà come rugiada il mio detto,
   come piccola pioggia sull'erbetta,
   come grossa pioggia sull'erba.
3. Perchè il nome dell'Eterno invocherò:
   date grandezza al nostro Dio.

Dopo questo proemio si loda la giustizia di Dio, si i conoscere che i mali avvenuti ad Israele sono effetto ella sua corruzione, e si rimprovera di aver così male rrisposto al Signore che amava Israele come padre:

4. È retta l'opera del Forte,[1]
   perchè tutte le sue vie sono giustizia,
   Dio di verità, senza fallacia,
   giusto e retto egli è.
5. Si corruppero verso di lui, non sono suoi figli per loro difetto,
   generazione torta e perversa.
6. Dunque l'Eterno ricompensate in tal modo,
   voi popolo stolto e non savio?
   Non è egli tuo padre che ti ha creato?
   egli che ti ha fatto, e ti ha stabilito?

[1] Con questo nome, che in ebraico propriamente significa occa, *Fortezza,* viene qui, come altrove, chiamato figuratamente il Signore.

Succede quindi la dimostrazione di ciò che in questi primi versi è stato asserito, e si dice al popolo che interroghi le antiche memorie per ricordarsi di quanto l'Eterno ha operato in suo favore. E senza prendere la narrazione dalla liberazione dall' Egitto, si rammenta lo stato miserabile degli Ebrei nel deserto, e la cura che Dio ne aveva presa fino a renderli sazii di ogni bene:

7. Rammenta i giorni antichi,
considerate gli anni da secolo a secolo,
interroga tuo padre, e te lo manifesterà,
i tuoi vecchi e te lo diranno.
8. Quando assegnò l'Altissimo l'eredità alle genti,
quando divise i figli dell'uomo,
stabilì i confini dei popoli,
per il numero dei figli d'Israele.[1]
9. Perchè la parte dell'Eterno è il suo popolo,
Giacobbe è la sorte della sua eredità.
10. Lo trovò in terra deserta
e in luogo selvaggio di grida di desolazione,
lo circondò, ne ebbe cura,
lo conservò come la pupilla del suo occhio.
11. Come l'aquila che muove il suo nido,
sopra i pulcini svolazza,
stende le ali, lo prende,
lo porta sopra le sue piume;
12. l'Eterno solo lo guida,
e non vi è con lui altro Dio.
13. Lo fece cavalcare sulle alture della terra,
ed esso mangiò i prodotti del campo;
e lo allattò col miele dalla rupe,
e coll'olio dal macigno della roccia.
14. Il butirro delle vacche e il latte delle pecore
col sevo degli agnelli

[1] Intendi: che la terra fu distribuita in tal modo alle genti, ch rimanesse la parte debita anche ai figli d' Israele.

e dei montoni nati nel Basan [1] e dei capri
col pingue midollo del grano,
e il sangue dell'uva, rosso vino, bevevi.

Ma tanta felicità fece dimenticare agli Ebrei la virtù e la religione, sicchè abbandonarono Dio, e si dettero al culto d'Idoli non temuti dai loro padri:

15. E si fece pingue Jeshurun [2] e ricalcitrò:
ti sei fatto grasso, grosso e corpulento,
e abbandonò Dio che lo aveva creato,
e dispregiò il Forte della sua salvezza.
16. Ne eccitarono la gelosia con Dei stranieri,
con culti abbominevoli lo sdegnarono.
17. Sacrificano a Demoni che non sono Dio,
a Idoli che non conoscono,
nuovi, venuti di recente,
non temuti dai vostri padri.
18. Il Forte che ti ha generato abbandoni,
e dimentichi il Dio che ti ha prodotto.

Esposti così i peccati del popolo ebreo, passa quindi il poeta a parlare dello sdegno di Dio, che avrebbe trattati gli Ebrei, come le loro colpe meritavano, riguardandoli non più come suo popolo, giacchè essi non avevano riguardato come loro Dio. Quindi cadrebbe sopra loro ogni sciagura, la fame, la peste, lo sterminio della guerra, e anche sarebbero giunti alla totale distruzione, se non fosse per non lasciare troppo insuperbire i loro stessi i nemici. Eppure altre sorti sarebbero state riserbate al popolo ebreo, se non fosse stata la sua perversità. Nonostante il finale destino di tutti è cosa riposta nei segreti dell'Altissimo, cui spetta far vendetta di chi lo merita. È questa la parte più estesa del Canto, per-

[1] Luogo della Palestina di là dal Giordano celebre per fertilità di pascoli.

[2] Vedi sopra, pag. 397, nota 4.

chè la più importante, giacchè si trattava di far conoscere al popolo ebreo quali severe punizioni sarebbero seguite ai suoi peccati:

19. E vide l'Eterno, e disprezzò per lo sdegno
i suoi figli e le sue figlie.
20. E disse: nasconderò da essi la mia presenza,
vedrò quale sarà la loro fine:
perchè generazione perversa essi sono,
figli in cui non è verità.
21. Essi eccitarono la mia gelosia, non tenendomi loro Dio
mi fecero sdegnare colle loro vanità;
ed io ecciterò la loro gelosia, non tenendoli mio popolo
gli farò sdegnare con una rozza nazione:
22. perchè fuoco arde nelle mie nari,
e incendia sino alla fossa profonda,
e divora la terra e i suoi prodotti,
e divampa sino alle fondamenta dei monti.
23. Aggiungerò sopra di loro i mali,
le mie freccie contro di essi consumerò.
24. Saranno consunti di fame, e distrutti dalla febbre
e da asprissima strage;
e il dente delle fiere manderò contro di essi,
col veleno dei rettili della terra.
25. Di fuori farà strage la spada,
e nelle camere il terrore,
e sul giovine e sulla vergine,
sul poppante insieme coll'uomo canuto.
26. Io diceva: gli distruggerei,
farei cessare tra gli uomini la loro memoria,
27. se non temessi l'ira del nemico,
acciocchè i loro avversarii non mi disconoscano,
e dicano: la nostra mano ha vinto,
e non l'Eterno ha operato tutto ciò.
28. Ma nazione di perduto consiglio essi sono, [1]
e non vi è in essi prudenza.

[1] Qui si ritorna a parlare del popolo ebreo.

29. Fossero pur savii, intendessero ciò,
considerassero la loro fine!
30. Come ne inseguirebbe uno mille,
e due farebbero fuggire una miriade,
se non fosse che il loro Forte gli ha venduti,
e l'Eterno gli ha consegnati?
31. Perchè non come il nostro Forte è il loro Forte;
e i nostri stessi nemici ne siano i giudici.
32. Ma della vite di Sodoma è la loro vite
e dei campi di Gomorra,
le loro uve sono uve attossicate,
i loro grappoli sono avvelenati.
33. Veleno di draghi è il loro vino,
e tossico crudele di aspidi.
34. Non è forse nascosto presso di me,
sigillato nei miei tesori?
35. A me la vendetta e la ricompensa,
nel tempo che vacilla il loro piede:
perchè è vicino il giorno della loro sciagura,
e si affrettano le loro future vicende.

L'ultima parte del Canto annunzia il giudicio divino ntro i nemici d'Israele, dice che Dio si pentirà in fa- re dei suoi servi, quando li vedrà indeboliti; e dopo er dimostrato che non giova l'aiuto degli altri Dei, rà vedere che egli è il solo Dio vero, da cui nessuno ò liberare. Perciò aguzzerà le sue armi per punire i oi nemici, le altre genti celebreranno il suo popolo, e esto e la sua terra saranno purificati. In questo modo intendo questi ultimi versi, uniformandomi alla inter- etazione degli antichi commentatori ebrei, Rashì e brabanel, seguìti fra i moderni dal Luzzatto; e non me vorrebbero altri critici spiegare anche questa parte me continuazione di minacce contro il popolo ebreo. stile dei profeti dopo i vaticinii minacciosi concludere n parole di consolazione, e che promettono la reden-

zione dai mali, perchè credono che Dio non mai dimen
tichi il suo popolo; nè si può pensare che altrimenti si fa
cesse in questo Canto, in cui si voleva fare accorto i
popolo ebreo dei destini che lo aspettavano, ma no
fargli perdere ogni speranza in una finale redenzione
per mezzo della quale sarebbe ritornato nel suo stato d
primiera felicità. E mi pare che la frase, ove si dice ch
Dio si pentirà per i suoi servi (v. 36), non possa inter
dersi in altro modo, se non come l'innovarsi della piet
divina a favore del suo popolo, dopo avere usato contr
di lui tutto il rigore della punizione. E che altro potrebb
significare l'ultimo verso, dove si dice che Dio vendicher
il sangue dei suoi servi e perdonerà alla sua terra e al su
popolo, se non che prenderà vendetta delle genti, ch
l'avranno oppresso, per ristabilirlo nella terra dei suo
padri?

Del resto, dalla traduzione di questi versi il letto
stesso potrà giudicare quale interpretazione sia da pre
ferirsi:

36. Ma giudicherà l'Eterno il suo popolo,
e per i suoi servi si pentirà,
quando vedrà che è caduta la forza,
e non esiste nè schiavo nè libero. [1]
37. E dirà: dove sono i loro Dei, [2]
il Forte nel quale speravano,
38. dei cui sacrifizii mangiavano il sevo,
bevevano il vino delle loro libazioni?

[1] Intendi: gli uomini di tutte le condizioni sono del pari d
strutti.

[2] Intendo questa frase come il Rashì, cioè che siano parol
derisorie di Dio, a rimprovero del popolo ebreo, che aveva ab
bandonato la sua religione per quella di altri Dei che non gli eran
stati di aiuto. Altri, e specialmente quasi tutti i moderni, intendon
che queste siano parole derisorie dei nemici del popolo ebreo, pe
dire che il loro Dio non aveva potuto salvarli.

Sorgano e vi aiutino,
sia a voi di difesa.
39. Vedete ora che Io, Io sono quello,
e non vi è altro Dio con me.
Io faccio morire e vivere,
ferisco e risano,
e non vi è chi dalla mia mano liberi.
40. Ma alzo al cielo la mia mano, [1]
e dico: Io vivo in eterno.
41. Quando aguzzerò la folgorante mia spada,
e la mia mano prenderà la giustizia,
farò vendetta dei miei avversarii,
e la farò pagare a quelli che mi odiano.
42. Inebrierò le mie freccie di sangue,
e la mia spada, che divorerà carne,
l'inebrierò del sangue d'uccisi e di prigionieri,
del capo dei condottieri dei nemici.
43. Celebrate, o genti, il suo popolo,
perchè il sangue dei suoi servi vendicherà,
e vendetta farà dei suoi avversarii,
e perdonerà alla sua terra e al suo popolo.

Anche per questo Canto la critica si fa la stessa domanda che per le Benedizioni di Giacobbe e di Moisè. può egli credere che questi avvertimenti di ciò che rebbe avvenuto in lontana età, siano stati veramente tti dal Legislatore prima della sua morte? Il contesto tutto questo Canto è tale, che pare si tratti di cose esenti e passate, anzichè future. Il predire con certezza e gli Ebrei avrebbero peccato, e il Signore si sarebbe ntro di essi sdegnato, e quindi gli avrebbe puniti, non a certo un buon mezzo per allontanarli dal male. In esto Canto il poeta non dice al popolo: badate di non ccare, perchè, se peccherete, vi avverranno le tali e

[1] Alzare la mano al cielo significa in ebraico: *giurare*. Cf. . 44, nota 1.

tali sciagure: linguaggio che avrebbe dovuto usare ch avesse voluto dare un avvertimento, per quanto poteva efficace. Ma qui si dice al contrario: voi avete peccato, il Signore si è irritato contro di voi, già non vi riguard più come suo popolo, e manderà però contro di voi ogn sorta di mali. Questo linguaggio non poteva esser tenut da Moisè nel momento che gli Ebrei si accingevano all conquista della Terra promessa; non solo non sarebb stato utile, ma avrebbe recato scoraggiamento in un po polo, che aveva anzi bisogno di assumere coraggio fiducia nei proprii destini. Mentre, al contrario, è molt naturale che questo Canto sia opera di qualche profet che si trovava presente alla corruzione morale e rel giosa del suo popolo, e che ne vedeva imminente caduta sotto qualche regno più forte, da lui giudica stromento della Provvidenza a punire la gente d'Israe reproba e peccatrice. E come ormai è dimostrato dal critica che il *Deuteronomio* non possa essere opera ant riore agli ultimi tempi del regno di Giuda, così è da cr dersi che non può essere stato detto da Moisè ques Canto, che a lui la tradizione attribuisce. Ma però n tutti sono concordi a quale età riferirlo, imperocchè opina generalmente che non sia opera dello stesso a tore del *Deuteronomio*.

Il Bunsen [1] lo giudica molto antico, quantunque n mosaico; riconosce dall'altro lato che è necessario ar mettere che sia stato scritto in tempi calamitosi al p polo ebreo, e però lo crede dell'età dei *Giudici*, quan Chushan, re della Mesopotamia, tenne gli Ebrei trib tarii e oppressi per il corso di otto anni. [2] E crede trovare un argomento a questa sua asserzione nelle p role del Canto, colle quali si dice al popolo d'inter

[1] *Bibelwerk*, vol. V, pag. 562-564.
[2] *Giudici*, III, 8-10.

gare i suoi padri intorno ai primi avvenimenti del po-
polo ebreo, giacchè a quei tempi poteva sempre vivere
alcuno che si fosse trovato anche nel deserto. E difatti
nel *Libro dei Giudici* ci è dato come liberatore del po-
polo ebreo dalla tirannide di Chushan un Othniel, fra-
ello minore di quel Caleb, che è annoverato fra i dodici
esploratori della Terra promessa.[1] Ma il tono generale di
tutto questo Canto non pare che possa convenire a tempi
così remoti. Il pensiero, da cui è ispirato, è troppo affine
a quello dei libri profetici, e nulla di simile troviamo
nei tempi, ai quali il Bunsen vorrebbe attribuirlo. In se-
condo luogo poi le sciagure, di cui qui si parla, ci sono
rappresentate come tanto grandi e tanto continuate, che
non si può vedere in esse solo la temporanea sottomis-
sione del popolo ebreo a un re, che non aveva fatto che
renderselo soggetto, senza che di lui si raccontino nè de-
predazioni nè stragi, quali abbiamo descritte in questo
Canto.

Di più, alle sciagure che qui sono dipinte si dice
che avevano preceduto tempi quieti e felici, causa giu-
st' appunto della corruzione, in cui gli Ebrei erano caduti.
Ora si potrà egli dire che di questi tempi quieti e felici
gli Ebrei avessero goduto prima della loro sottomissione
al re di Mesopotamia, quando invece non avevano nem-
meno finito di conquistare i paesi della Palestina, quando
appena appena avevano preso un poco di riposo dalle
prime guerre di conquista? Questa età di quiete e di be-
nessere non si può trovare prima del regno di David
e di Salomone; ma dall' altro lato sciagure così gravi,
come sono qui accennate, non cominciarono per il popolo
ebreo prima delle invasioni assire, al principio delle quali
fa d' uopo riportare la composizione di questo Canto,
scritto da qualche poeta contemporaneo agli altri grandi

[1] *Numeri*, XIII, 6.

profeti che vissero in quel torno di tempo. E poi, come abbiamo già avvertito per la così detta Benedizione di Moisè, sarà stato inserito dal Deuteronomista nel suo libro, oppure dall'ultimo compilatore di tutto il *Pentateuco*. Questa è l'opinione di molti dei critici più stimati, e che anche a noi pare la più ragionevole, e che abbia a suo favore le maggiori probabilità. [1]

Finalmente dobbiamo avvertire, che, se questo Canto è chiamato in ebraico *Shirà*, non ci è sembrata questa buona ragione per riporlo piuttosto nel genere lirico che in quello didascalico. Imperocchè quel nome può essere comune a ogni componimento poetico, e nella distinzione dei generi abbiamo più che ad altro avuto riguardo al contenuto, per il quale non vi è dubbio che il capitolo XXXII del *Deuteronomio* non appartenga alla poesia insegnativa.

Fra i detti attribuiti alle persone morenti, o almeno già tanto avanzate negli anni da credere non lontana la propria morte, non esitiamo a riporre anche una breve poesia conservataci nel secondo *Libro di Samuele* (XXXIII 1-7), come se fossero le ultime parole del re David. Questa poesia è intitolata in ebraico *Neum*, che significa *detto, espressione*, e perciò noi crediamo poterla comprendere nel genere di poesia chiamata *Mashal*, di cui il *Neum* non è che una specie, essendo così chiamati anche due dei già esposti *Meshalim* attribuiti a Balaam,

[1] Vedi Ewald, *Geschichte d. V. I.*, vol. I, pag. 157; De Wette Schrader, *Einleitung*, etc., § 191; Bleek, *Einleitung*, etc., § 127 2ª ediz. Altri credono questo Canto dello stesso autore del *Deuteronomio*, facendolo così alquanto posteriore. Vedi Kuenen, *Histoir critique*, etc., vol. I, pag. 288. Invece il Knobel (*Numeri, Deuteronomium, und Josua erklärt*) e il Fürst (op. cit., vol. II, pag. 336 lo tengono anteriore alle invasioni assire, e credono sia dei temp delle guerre siriache, quando sul regno di Samaria regnava Joash.

[2] Cf. Herder, *Briefe*, etc., 1ex Theil, VIII.

rovandosi ancora spesso così chiamati molti vaticinii dei profeti. Del resto poi anche questa poesia, riguardata come l'ultima espressione dei pensieri del re David, ha uno scopo morale, perchè non è altro che una glorificazione della propria famiglia, la cui potenza si dice fondata sulla giustizia e sul timore di Dio, e però David esprime la fiducia che il patto stabilito da Dio colla sua famiglia non mai sarà annullato:

Detto di David, figlio di Jesse,
e detto dell'uomo altamente innalzato,
Messia del Dio di Giacobbe,
e soave pei canti d'Israele.
Lo spirito dell'Eterno parla in me,
e la sua parola sulla mia lingua.
Disse il Dio d'Israele:
a me parlò il Forte d'Israele:
signoreggia sull'uomo il giusto,
signoreggia il timore di Dio.
Ed è come la luce del mattino, quando risplende il sole,
del mattino senza nubi:
dal sole, dalla pioggia, cresce l'erba della terra.
Ma non così è la mia casa con Dio,
perchè patto eterno stabilì con me,
bene ordinato in tutto e conservato,
e certo ogni mia salvezza, ogni desiderio
certo non germoglierà?
Ma i malvagi come spini respinti tutti quanti,
che nemmeno colla mano si colgono.
E chi li vuol toccare
si arma di ferro e di manico di ascia,
e al fuoco saranno bruciati nel loro posto.

Noi non troviamo qui nessuna ragione per negare l'autenticità di questo Canto, e mettere in dubbio che veramente sia stato proferito da David. Nè ci paiono per

nulla concludenti le ragioni del Meier, [1] che nega l'autenticità di questo Canto, perchè David ci è presentato come l'ideale del poeta, e perchè dice che Dio aveva stabilito un eterno patto a favore della sua dinastia. Non è David il solo poeta che da sè stesso si sia vantato come tale, e non pochi esempi ne abbiamo pure nella classica letteratura.

Orazio non esita di dire per sè stesso:

Exegi monumentum aere perennius....
Non omnis moriar, multaque pars mei
Vitabit Libitinam;

e canta proprio la sua apoteosi nell'ultima Ode del libro secondo. Anche Ovidio negli ultimi versi delle *Metamorfosi*, dopo aver detto che ha fatto opera che non sarà distrutta nè dall'ira di Giove, nè dal fuoco, nè dal ferro, nè dal tempo di tutto divoratore, non teme di aggiungere:

Parte tamen meliore mei super alta perennis
Astra ferar, nomenque erit indelebile nostrum.

E se Orazio e Ovidio in tal modo si lodavano, perchè David non poteva chiamare sè stesso il soave cantore d'Israele?

In quanto poi al patto stabilito da Dio colla sua famiglia, mi pare anzi che bene convenisse al re, vicino a termine dei suoi giorni, di esprimere sotto questa forma la speranza che il regno rimanesse duraturo nei suoi discendenti, i quali avrebbero seguìto le vie della giustizia e del timore di Dio. Consento qui pertanto coll'opinione del Fürst, [2] che accetta su questo punto in tutto e per tutto l'opinione tradizionale, e non mi pare neanche giu

[1] Op. cit., pag. 143.

[2] Op. cit., vol. II, pag. 181. Cf. anche Bleek, *Einleitung*, etc., § 152.

stificabile l'ipotesi del Bunsen,[1] il quale, mentre opina che questo Canto sia veramente di David, non crede doverlo riguardare come le sue ultime parole, come, per così dire, il suo testamento poetico; ma lo spiega come relativo alle vittorie riportate da David sopra gli Ammoniti, avvenute, secondo lui, ventotto anni prima della sua morte. Basta però, a noi sembra, la lettura di questo Canto, per farsi subito persuasi che non vi è nessuna allusione a guerre esterne, ma tutto si aggira invece sui destini della famiglia di David, cui è diretto come vaticinio e avvertimento al tempo stesso, e nei malvagi nominati nel penultimo verso si devono vedere soltanto gl' interni nemici, che nel popolo ebreo si erano opposti al regno di David e della sua famiglia.

Così di tutti questi discorsi che a persone morenti sono nel Vecchio Testamento attribuiti, abbiamo creduto non poter mantenere l'autenticità, se non di questo che per ultimo abbiamo preso a considerare. Ma se le parole d'Isacco, le Benedizioni di Giacobbe e di Moisè, e il costui ultimo Canto, dall'inesorabile logica della critica siamo costretti a tenere opere di più recente età, non per ciò pèrdono nulla del loro grande valore poetico. La poesia si compiace della verosimile finzione anche più della storica realtà: a noi non importa che i due patriarchi e il grande Legislatore abbiano veramente proferiti quei Canti, quando si sentivano vicini all'ora estrema; ma ci compiacciamo nella imagine che di essi la poesia ci ha tramandato, leggiamo quei Canti, senza che il resultato, a cui la critica ci ha condotti, diminuisca in noi l'entusiasmo per così alta poesia, senza che i salutari insegnamenti in quelli contenuti abbiano per noi perduto nulla della loro importanza. In una parola, il giudicare questi Canti poetica finzione, anzichè storica realtà, non

[1] Op. cit., vol. V, pag. 595.

diminuisce punto in noi la venerazione, in cui debbono tenersi questi antichi monumenti dell'umana sapienza.

CAPITOLO XXIII.

Della poesia satirica. — Della Favola e della Parabola. — Favole di Jotam (*Giudici*, IX, 8-15), e del re Joash (*2 Re*, XIV, 9). — Parabole del profeta Natan (*2 Samuel*, XII, 1-6), e della donna di Teqoa (*Ibid.*, XIV, 4-8). — Degli Enigmi. Enigma di Sansone (*Giudici*, XIV, 14, 18). — Osservazioni sulle Favole e Parabole scritte in prosa. — Da ciò si passa a dire della cagione, per la quale non sia nella *Bibbia* nessuna narrazione in istile poetico, e quindi nemmeno poesia epica.

Abbiamo detto che uno dei significati della parola *Mashal* è quello pure di poesia derisoria, ironica, di *satira* in una parola; e nel senso assoluto di *derisione* la troviamo talvolta usata nella frase: *essere di favola ad alcuno;* come quando fra le sciagure minacciate al popolo ebreo gli si annunzia che sarà di derisione agli altri popoli, o i poeti posteriori all' esilio si lamentano che tale sventura gli abbia colpiti.[1] E abbiamo veduto che *Moshelim* erano chiamati anche in antichissimi tempi gli autori di poesie derisorie, come pure Ezechiele chiama *Moshel* colui che farebbe una straziante satira contro la città di Gerusalemme (XVI, 44).

Ma sebbene non possa negarsi che la parola *Mashal* avesse certamente questo significato, molto probabilmente ha ragione l' Ewald nell'asserire che la poesia satirica avesse più specialmente il nome di *Melizà*,[2] parola che deriva dalla stessa radice di un verbo, che significa *schernire*. Questa parola però trovasi usata nel Vecchio Testamento in due soli luoghi,[3] dove benissimo

[1] Cf. *Deuteronomio*, XXVIII, 37; *1 Re*, IX, 7; *Salmi*, XLIV, 15.
[2] *Die Dichter d. A. B.*, vol. I, pag. 60, 2ª ediz.
[3] *Proverbii*, I, 6; Habaquq, II, 6.

le si adatta tale significato; ma vere Satire non ci furono conservate tra gli scritti del Vecchio Testamento, se non le due già citate tra i Vaticinii d'Isaia e di Ezechiele, ambedue chiamate, come già abbiamo detto, col nome di *Mashal*. Abbiamo, è vero, nei *Proverbii* alcune sentenze anche espresse nella forma ironica, e perciò nella introduzione (I, 6) il poeta invita a prestare orecchio non solo al *Mashal*, ma anche alla *Melizà;* ma di queste ironiche sentenze ci occuperemo, quando prenderemo in esame il *Libro dei Proverbii*. Ora, giacchè della vera e propria Satira non è a tenere speciale discorso, esamineremo il *Mashal* in un altro dei suoi significati, che colla Satira ha qualche affinità, cioè in quello di *Favola* e di *Parabola*, in quanto queste si propongono dare un insegnamento, dal quale chi lo riceve si trova non solo convinto, ma anche punto e offeso, giusto perchè si è voluto sotto quella forma velare il rimprovero.

Di vere e proprie Favole due sole ne abbiamo conservate nel Vecchio Testamento: la prima in una forma abbastanza svolta e compiuta nel *Libro dei Giudici*, là dove Jotam, figliuolo di Gedeone, rimprovera agli abitanti di Sichem di aver permesso la strage dei suoi fratelli, figliuoli legittimi di colui che era stato così valoroso capo del popolo, per sottomettersi a un suo spurio figliuolo chiamato Abimelech. E la Favola è questa (IX, 8-15):

Andarono gli alberi a ungere sopra di loro un re, e dissero all'olivo: regna sopra di noi. E rispose a quelli l'olivo: farò cessare il mio succo, per il quale si onorano in me gli Dei e gli uomini, e andrò ad agitarmi per gli alberi? E dissero gli alberi al fico: vieni tu, regna sopra di noi. E rispose a quelli il fico: farò cessare la mia dolcezza e il mio buon prodotto, e andrò ad agitarmi per gli alberi? E dissero gli alberi alla vite: vieni tu, regna sopra di noi. E rispose a quelli la vite: farò cessare il mio mosto che rallegra gli Dei e gli

uomini, e andrò ad agitarmi per gli alberi? E dissero gli alberi al pruno: vieni tu, regna sopra di noi. E rispose il pruno agli alberi: se con lealtà voi mi cingete re sopra di voi, venite, riparatevi alla mia ombra; ma se no, esca fuoco dal pruno, e divori i cedri del Libano.

E dopo tale racconto Jotam conclude col dire che, se i cittadini di Sichem avevano lealmente operato con la famiglia di Gedeone, ne venisse loro quel bene che meritavano; altrimenti, Abimelech a loro, ed essi a lui fossero causa di reciproca distruzione.

L'altra Favola è così brevemente esposta nel secondo *Libro dei Re* (XIV, 9), che si può dire piuttosto accennata, che veramente narrata.

Amazià, re della Giudea, aveva felicemente combattuto in una guerra contro gl'Idumei. Inorgoglitosi per questa vittoria, mandò a sfidare il re della Samaria Joash, molto più forte di lui, il quale gli rispose colla seguente Favoletta:

Lo spino del Libano mandò al cedro pure del Libano, per dirgli: dà la tua figlia al mio figliuolo in moglie; e passò la fiera selvatica che è nel Libano, e calpestò lo spino. Tu hai sconfitto gl'Idumei, e si è inorgoglito il tuo cuore; contèntati di questa gloria, e sta in casa tua, perchè ti mischi nel male, e cadrai tu e con te la Giudea?

È da notare in queste due Favole, che sole ci sono rimaste, che ambedue sono prese dal regno vegetale, anzichè da quello animale; ma non ne abbiamo altre per poter giudicare da quale di questi due regni della natura i favolisti ebrei traessero a preferenza le loro imagini. Certo da queste stesse due Favole riportate così in due fatti della vita pubblica degli Ebrei, a scopo di dare un morale insegnamento, possiamo con certezza concludere, che l'uso d'insegnare per mezzo della Favola doveva essere fra gli Ebrei molto comune.

Di Salomone ci vien detto che scrivesse tremila *Meshalim;* [1] ma se con questo nome si volesse intendere *favole*, o *sentenze*, non si potrebbe con certezza affermare: sembra per altro che in questo luogo debba prendersi quella parola in questo secondo significato. E se le due Favole testè riportate contengono più che altro un insegnamento politico, rammentiamo che Aristotile riferisce nel libro secondo della *Rettorica* la Favola del cavallo e del cervo raccontata da Stesicoro agl' Imerei, e quella della volpe e del riccio narrata da Esopo ai Sami: tutti poi conoscono la Favola di Menenio Agrippa alla plebe romana.

Affine alla Favola è la Parabola, che in ebraico viene chiamata collo stesso nome di *Mashal*, e anche di essa abbiamo qualche esempio.

Dopo che David si era macchiato di un così nero delitto, come quello commesso contro il povero Uria, fatto da lui uccidere per sposarne la donna, che già prima aveva disonorata, il profeta Natan si serve della seguente Parabola, non solo per rimproverarlo, ma per fare lui stesso convenire della gravità della colpa commessa (2 *Samuel*, XII, 1-6):

Erano in una città due uomini: l'uno ricco, e l'altro povero. Il ricco aveva gregge e armenti in moltitudine; il povero non aveva che una piccola agnella, che aveva comprata, e la manteneva, e la cresceva insieme con sè e coi suoi figli. Essa mangiava del suo cibo, e beveva nella sua tazza, e dormiva nel suo seno, ed era per lui come una figlia. E venne un viaggiatore presso l'uomo ricco, a cui dispiaceva prendere dal suo gregge e dal suo armento per convitare il forestiero, che era venuto presso di lui, e prese l'agnella di quell'uomo povero, e la preparò per l'uomo che era venuto a

[1] 1 *Re*, V, 12.

trovarlo. Molto si accese allora lo sdegno di David contro tal uomo, e disse a Natan: viva Dio, che degno di morte l'uomo, il quale ha fatto ciò. E paghi quattro volte l'agnella, in pena che ha fatto tal cosa e non ha avuto pietà.

È facile capire quale conseguenza il profeta Natan traesse da questa condanna proferita dal re David.

Altra Parabola fu usata verso questo stesso re in altra occasione molto diversa, e da persona di molto diversa condizione. È noto nella storia della famiglia davidica l'odio sorto fra i due fratelli Absalone e Amnon perchè questi aveva disonorato la sorella di quello Tamar, e la vendetta che Absalone ne prese, uccidendolo. Dopo il quale delitto fuggì alla Corte di un re vicino per timore della troppo meritata pena. Ma passato qualche tempo, il re David, udendo più la voce del cuore di padre, che quella della giustizia di re, si addolorava di aver perduto così due figliuoli, e desiderava il ritorno di quello superstite, quantunque colpevole.[1] Teneva per questo sentimento molto nascosto dentro di sè, per non violare troppo apertamente ciò che la giustizia esigeva, quando il capitano Joab, avvedutosene, ricorse al seguente artifizio per dar mezzo al re di soddisfare al suo desiderio. Fece che si presentasse al re un'accorta e prudente donna della città di Teqoa, la quale s'inchinò a David e gli disse (*2 Samuel*, XIV, 4-9):

Salvami, o re. E le domandò il re: che cos'hai? E rispose: io sono donna vedova, poichè mi morì il marito. E la tua serva aveva due figli, i quali vennero a litigio fra loro nel campo, nè vi era chi s'interponesse fra loro, e l'uno percosse l'altro, e lo uccise. Ed ora sorge tutta la famiglia contro la tua serva, e dicono: dà l'uccisore del suo fratello e lo faremo morire per l'anima del suo fratello che egli ha uc

[1] Vedi *2 Samuel*, XIII.

ciso, e uccideremo anche l'erede. E in questa maniera spengono quel mio tizzone che mi era rimasto, e non lasciano a mio marito nè nome, nè superstite sulla terra. E disse il re alla donna: va in casa tua, e io provvederò per te.

La donna quindi persuade il re ad applicare questa stessa mitezza al caso proprio, e perdonare Absalone, facendolo ritornare presso di sè.

Altri modi ancora molto simili alla Parabola si trovano usati anche da altri profeti, come quando si racconta che Ahijà per annunziare a Geroboamo che sarebbe divenuto re di dieci tribù del popolo ebreo, incontratolo per via vestito di un manto nuovo, glielo toglie di dosso, lo lacera in dodici brandelli, dicendogli poi di prenderne dieci, come simbolo delle dieci tribù, che a lui sarebbero state sottomesse.[1]

Un altro profeta, di cui non ci è tramandato il nome, per rimproverare il re Achab di aver dato la libertà al re di Siria dopo averlo vinto e preso prigioniero, si figura in modo da non essere riconosciuto, e presentatoglisi per via, gli dice:[2]

Il tuo servo era escito in mezzo alla battaglia, ed ecco mi si avvicinò un uomo, e venne a me, e disse: tieni in guardia quest'uomo, e se verrà a mancare, la tua vita sarà in luogo della sua, o pagherai un talento d'argento. E mentre il tuo servo si volse qua e là, egli non era più. E rispose a lui il re d'Israele: tale è la tua sentenza, tu stesso l'hai decisa.

Allora il profeta si fa conoscere e gli soggiunge:

Così ha detto l'Eterno, poichè hai rimandato libero dalla tua mano l'uomo che era da me interdetto, la tua vita sarà in luogo della sua, e il tuo popolo invece del suo popolo.

[1] *1 Re*, XI, 29-31.
[2] *1 Re*, XX, 39.

Altri di questi modi parabolici troviamo usati dai profeti, fra i quali si può citare il vasaio di Geremia (XVIII, 2-11), che rifoggia a suo modo i vasi di creta, come simbolo di Dio che cangia a sua volontà i destini dei popoli; l'allegorico radersi di Ezechiele (V, 1-4), le fornicazioni di Osea (I, 2-4), modi parabolici, che si mantennero per secoli nel popolo ebreo come mezzi d'insegnamento morale e religioso. La qual cosa meglio che da ogni altro argomento è provata dalle molte Parabole che abbiamo negli Evangelii, ispirati senza dubbio dalle stesse idee, e concepiti in modo molto simile ad alcuni degli scritti profetici del Vecchio Testamento.

Pare altresì che fosse di uso non solo come insegnamento, ma anche come prova di acuto ingegno e come scherzo popolare, l'Enigma che ha con la Favola e la Parabola molta affinità. Difatti insieme coi *Mashal* e con la *Melizà* vengono nominati nella introduzione al *Libro dei Proverbii* (I, 6) anche gli Enigmi dei savii, e, come vedremo a suo luogo, alcune sentenze di quel libro sono proposte in forma d'interrogazioni enigmatica, a cui talvolta succede la risposta. Ci si racconta ancora che la Regina di Saba volle provare coi Enigmi la sapienza del re Salomone;[1] ma nessuno di questi ci fu conservato, e solo Enigma rimastoci in forma popolare, ma col ritmo poetico, è quello da Sansone proposto ai suoi amici. Si narra[2] che quest'eroe avesse ucciso un leone, di cui aveva lasciato in abbandono il cadavere, e tornato dopo pochi giorni in quello stesso luogo trovasse che vi si era fermato uno sciame di api e vi aveva depositato il miele, che egli prese. Nel convit

[1] Vedi *1 Re*, X, 1; *2 Cronache*, IX, 1.
[2] Vedi *Giudici*, XIV, 5-18.

di nozze dato da lui poco tempo dopo ai suoi amici, propone loro il seguente Enigma:

> Dal mangiatore venne fuori il cibo,
> e dal forte venne fuori il dolce.

L'Enigma doveva essere risoluto durante i sette giorni, nei quali si celebravano le feste delle nozze, o pagare la scommessa. I compagni non riescendo a indovinarlo, se ne fanno dire il significato dalla moglie dell' eroe loro concittadina, la quale tradisce il segreto.

Ed essi con motto tra l'ironico e l'enigmatico dicono a Sansone:

> Che cosa più dolce del miele,
> e che cosa più forte del leone?

Egli capisce da chi avevano imparato questa soluzione, e risponde anch' egli in modo allegorico:

> Se non aveste arato colla mia giovenca,
> non avreste indovinato il mio enigma.

Ma se in questo Enigma e nelle risposte ad esso relative troviamo, se non alta poesia, almeno quel parallelismo ritmico che è il precipuo distintivo dello stile poetico del Vecchio Testamento, lo stesso non possiamo dire delle Parabole e delle Favole da noi poco sopra esposte, le quali sono in uno stile del tutto prosaico.[1] E se qui ne abbiamo non solo fatto parola, ma anche le abbiamo tradotte, non è senza ragione; nè ci si opponga, che come scritte in prosa non avrebbero dovuto nella

[1] Il Meier (op. cit., pag. 193) crede che la Favola di Jotam, nel *Libro dei Giudici*, sia scritta in forma ritmica. È una quistione di gusto e di modo di sentire, nella quale gli argomenti e le ragioni non possono persuadere nessuno. Chi sa l'ebraico legga quella Favola nell'originale, e se vi trova l'armonico parallelismo della poesia bibiica, gli diremo davvero che ha buone orecchie.

nostra trattazione essere comprese. Imperocchè è necessario dire che nessuna narrazione assume presso gli antichi Ebrei la forma poetica, e quindi non abbiamo nella letteratura ebraica nessuna epopea, quantunque ci sia stato conservato nella Bibbia un grande materiale epico.

Alcune nazioni, quantunque giunte ad un grado assai elevato di cultura letteraria, mancano di epopea, perchè non hanno mai avuto tali leggende e tali miti da formare argomento di poema epico, e tale è il caso di noi Italiani. Ma quando il materiale epico esiste, fa d' uopo ricercare altrove la cagione, perchè in un popolo questa forma letteraria non abbia trovato il suo svolgimento. Nella letteratura ebraica dalla prima pagina del *Genesi* fino a tutto il *Libro dei Giudici*, anzi fino a buona parte della vita di David, la materia epica abbonda, piuttostochè mancare. È vero che non vi è il mito divino, perchè nel Jehovah dell' ebraismo, unico, eterno ed immutabile, non possiamo trovare le vicende degli Dei dell' India e della Grecia; e senza successivo svolgimento, senza fatti, senza una storia leggendaria, epopea divina non può esservi. Il Dio degli Ebrei non ha svolgimento, non ha vicende, è da tutta l' eternità ciò che egli è, immutato e immutabile; ma se manca il mito divino, vi è invece abbondante nella Bibbia la *saga mondiale e umana*.

Abbiamo in prima la creazione del mondo connessa col soggiorno della prima coppia umana nell' Eden, col peccato originale, colla cacciata dal Paradiso, e con la condanna di tutto il genere umano. E se questo materiale epico ha dato argomento ad uno dei più celebri poemi epici d' arte, molto più avrebbe potuto formare un' epopea primitiva e popolare presso quel popolo, che aveva questa *saga* come tradizione tutta propria.

La vita dei discendenti di Adamo fino alla storia del Diluvio, come Abele, Caino, Lamech; i figli degl

Dei che sposano le figlie dell' uomo, sono leggende che la Bibbia ci ha conservate; ma alcune di esse in modo così mozzo e oscuro, che non possiamo nemmeno formarci una chiara idea di ciò che esse significhino; mentre avrebbero potuto formare un ampio e importantissimo ciclo di epopea.

Che dire poi della storia stessa del Diluvio, della vita de' Noachidi, di Nemrod e della torre di Babele?

Quando gli Abramidi poi si dividono dalle altre genti affini, incomincia fino alla morte di Giuseppe e al primo apparire di Moisè un altro genere di epopea, quella più intima e domestica: abbiamo una bellissima pittura di costumi primitivi e ingenui, una narrazione di fatti commoventissimi, e una ricca varietà di caratteri; non abbiamo, per dir così, l'*Iliade*, ma invece una bellissima *Odissea*.

Ricomincia con Moisè l' epopea nazionale nella lotta contro gli Egiziani, nell' uscita dall' Egitto, nel passaggio del Mar Rosso, nei lunghi aggiramenti per il deserto, e anche dopo la morte di Moisè, sono veri caratteri eroici Giosuè e i Giudici, che dopo di lui governarono il popolo ebreo, particolarmente Gedeone, Jefte e più di tutti Sansone. E vero eroe a bene considerarlo è anche Saul, e David non può fare a meno di apparire tale nel suo combattimento contro Golìa, nella sua vita errante prima di salire sul trono, sicchè egli segna proprio il termine dell' età eroica del popolo ebreo. E durante la sua stessa vita col profeta Samuele, ma molto più col regno di suo figlio Salomone, incomincia quella che chiamerei *l' età dei sapienti*, trovandosi qui mirabile riscontro fra la storia del popolo greco e quella del popolo ebreo. Perciocchè come in quello, dopo l' età eroica, troviamo che cominciò a fiorire la poesia lirica, e abbiamo ancora i legislatori e i sapienti; così anche tra gli Ebrei comincia

con David la poesia lirica dei *Salmi*, e con Samuele certo un più regolato ordinamento della vita del popolo, giacchè nell' età anteriore la Bibbia stessa ci dice che si viveva in uno stato quasi *exlege: Ogni uomo faceva ciò che più gli andava a genio.* (*Giudici*, XVII, 6; XXI, 25.) Ma tutta la vita anteriore dei Greci trovò la sua espressione poetica nei poemi omerici, in quelli ciclici, e sotto un altro aspetto, anche in quelli d'Esiodo. Questa epopea invece presso gli Ebrei non si svolse, e non abbiamo che narrazioni prosaiche. Troviamo, è vero, misti a queste, alcuni frammenti poetici e anche intieri Canti, ma non come epiche narrazioni; abbiamo veduto nella esposizione che di essi abbiamo fatta, come siano soltanto o Canti lirici, o Vaticinii, o morali e religiosi insegnamenti. E se, come già abbiamo detto, si trovano ancora citati due libri poetici sotto il nome di *Libro del Retto*, e di *Guerre di Jehovah*, non è da credere, come hanno supposto alcuni critici, che fossero libri narrativi; ma dovendo argomentare per analogia dai frammenti che fino a noi furono conservati, possiamo soltanto conghietturare che fossero raccolte di lirici Canti. E se vogliamo ricercare la ragione, perchè tutta questa abbondante materia epica non abbia trovato la sua espressione in un' epopea, fa d' uopo considerare quale fosse l' ingegno del popolo ebreo, che bene si può conoscere, studiando il modo, col quale vediamo che nelle opere letterarie ha esposto il suo pensiero.

Per poter giungere all' ampiezza e perfezione che la forma epica richiede, fa d' uopo avere quella quiete e serenità d' ingegno che è necessaria per considerare in sè e in tutta la loro integrità i fatti e gli avvenimenti esterni: qualità che ebbe in sommo grado il popolo greco, e che mancò al popolo ebreo. Se noi guardiamo le opere dell' ingegno ebraico, quando ancora non aveva subito

l'influenza delle straniere culture, e perciò fa d'uopo arrestarci al Vecchio Testamento, noi vediamo qualche cosa di subitaneo e d'impetuoso, direi quasi di violento, che sfiora di passaggio il soggetto che tratta, piuttostochè compiacersi di trattenervisi con una certa compiutezza ed estensione. Questo genere d'ingegno è atto sopra tutto alla poesia lirica, dove è necessaria la brevità, e quel forte entusiasmo che è costretto ad esprimersi in frasi tronche e spezzate, come fa ogni impetuoso sentimento. Può bene adattarsi anche alla poesia sentenziosa che di propria natura si esprime in brevi proposizioni, e dà a pensare a chi legge, piuttostochè porgergli spiegato il concetto. Si compiace ancora di semplici narrazioni fatte per brevi proposizioni staccate, piuttostochè unite fra loro con un continuo discorso, e che molto assomigliano per la forma ai racconti infantili. È capace ancora della esposizione di leggi positive, che vogliono anch'esse la forma esatta, ma breve e incisa. E tutte queste cose troviamo nella letteratura del Vecchio Testamento. Ma la narrazione prosaica non ha il periodo, e la poesia ha per sua forma costante tanto nella lirica, quanto nella didascalica, il parallelismo, che non può mai essere capace di un ampio svolgimento, ed è costretto ad essere momentaneo e rapido. Da ciò si prova che la vera epopea non si adattava all'ingegno ebraico, nè trovava una forma, nella quale potesse esprimersi. Non che il parallelismo, a cui è sempre rimasta la poesia biblica, sia la causa della mancanza in questa di un'epopea, la quale, se avesse potuto svolgersi presso il popolo ebreo, avrebbe da per sè trovata altra forma poetica che più del parallelismo le convenisse; ma voglio dire che questo fatto costante, di vedere una poesia che sempre in tutti i suoi componimenti poetici ci mostra il parallelismo, come forma, da cui non può distaccarsi, mostra an-

cora con questo fatto che non aveva l'intrinseca capacità di produrre scritti poetici, che nel parallelismo non avrebbero potuto trovare un modo di espressione a loro adatto e sufficiente. Il popolo italiano non ha, è vero, epopea nazionale, ha per altro poemi epici d'arte. Ma se la poesia italiana non avesse avuto come propria forma poetica che la terzina o i metri lirici; se non avesse potuto mai trovare l'ottava come forma più conveniente alla narrazione poetica, questo fatto non sarebbe stato la causa, ma il segno che nemmeno come opera d'arte il popolo italiano era capace di giungere alla compiutezza che il poema epico richiede. Ora questa tendenza naturale a considerare i fatti esterni con quella quiete e serenità di mente, che è necessaria a comprenderli nella loro totalità e quindi ampiamente narrarli, il popolo ebreo non ebbe, e non ebbe però nemmeno epopea nazionale. La sua poesia restò, dall'altro lato, sempre tanto naturale e spontanea da non cercare forme artistiche che non sgorgassero dall'intima natura del popolo e della lingua, e però non nacquero nemmeno in età più recente i poemi epici d'arte, come accadde presso molti altri popoli. E se pure una poesia più artificiosa che naturale apparisce in pochi componimenti anche nella *Bibbia*, ciò accadde in tempi di decadenza politica e letteraria, in cui s'imitavano le forme esistenti; ma già mancava quell'intrinseco vigore che sempre è necessario a produrre forme nuove e originali. Perciò rimase presso il popolo ebreo quel grande materiale epico, che testè abbiamo accennato, narrato in forma prosaica semplicissima, com'è quella dei cinque *Libri mosaici*, del *Libro di Giosuè* e dei *Giudici*, e anche in poca parte in quelli di Samuele: fuori dei quali in un altro breve libro, vogliamo dire in quello di Rut abbiamo altra prova che nessuna narrazione potè essere

scritta dagli antichi Ebrei in istile poetico. Imperocchè, se mai racconto alcuno si presta per l'argomento ad essere esposto in forma poetica, è certo la storia di Rut e della sua povera suocera. Ma lo scrittore ebreo, chiunque si fosse, di quell'elegantissimo e commovente racconto non trovò e non poteva trovare una forma poetica che alla narrazione si adattasse, e narrò in prosa una storia che per il suo contenuto è davvero poetica.

E se ora può farsi un confronto, che ad alcuno potrà forse sembrare ardito, come un celebre storico tedesco ebbe a dire che l'epopea dei Latini sono i primi libri delle *Storie* di Tito Livio; così noi diremmo che l'epopea del popolo ebreo è in questi libri, che ora abbiamo nominati. Epopea, intendiamoci bene, in uno stato embrionale e frammentato, che non mai potè nè crescere, nè prendere forma, perchè nata in suolo poco propizio al suo svolgimento, e perchè nel popolo, cui apparteneva, non poteva trovarsi l'ingegno capace di covarla col proprio calore per trarla fuori dall'involucro, che la conteneva, dotata di piume e di ali, atta a prendere il volo pei cieli della poesia e dell'arte. Solo in età molto più recenti e fra popoli di altra stirpe sorsero poeti, che sopra argomenti tratti da questa biblica epopea seppero fare poemi narrativi d'arte, quali, a cagione d'esempio, il *Paradiso perduto* e gli *Amori degli Angeli*.

CAPITOLO XXIV.

Brevi osservazioni sulla poesia gnomica. — Indole generale del *Libro dei Proverbii*. — Divisione di esso. — Analisi ed esposizione della prima parte. (I-IX.)

Veniamo ora a parlare della poesia che più propriamente è chiamata in ebraico *Mashal*, cioè della vera e propria poesia didascalica, anzi di tutto un libro poetico che ha il titolo di *Meshalim*, e dal nome dell' autore cui è attribuito, conosciuto sotto il nome di *Mishlè Shelomò* cioè *Proverbii* o, meglio, *Sentenze di Salomone*.

Se vogliamo pensare ai principii della poesia insegnativa, vedremo facilmente che, come è naturale all' uomo esprimere in brevi Canti i sentimenti tristi o lieti del proprio cuore, così è non meno naturale che quei pensieri morali, i quali si presentano alla mente per l' osservazione dei fatti esteriori, o per quelli della propria persona, siano espressi in una forma precisa, arguta, facile a riternersi e a ripetersi, che costituisce la sentenza popolare, o il proverbio che vogliamo chiamarlo.

Ogni nazione ha maggiore o minor numero di Canti popolari, ogni nazione ha maggiore o minor numero di Proverbii; quelli costituiscono la lirica popolare, questi la popolare poesia didascalica. Imperocchè se il Proverbio non è sempre espresso propriamente in versi, che osservino la legge della prosodìa e della metrica, ha per altro una certa ritmica cadenza, e spesso o la rima, l' assonanza, o l' allitterazione.

Ma da' Canti popolari sorge poi la poesia lirica di forma più letteraria, più artistica; e dai Proverbii popolari la sentenza più riflessivamente pensata, più argutamente esposta e in forma più elegante, più ritmica, da formare una vera e propria poesia didascalica.

Abbiamo sopra veduto (Cap. XXI) pochi Proverbii opolari riportati da alcuni profeti; ma, come accade di tre forme di poesia popolare, pochi sono ancora i polari Proverbii nel Vecchio Testamento conservatici. vece le Sentenze che sono parto di riflessa dottrina, i meditata sapienza, sono state in gran numero raccolte fino a noi conservate in quel libro del Vecchio Testaento, che testè abbiamo nominato. Nè questa grande e nportantissima raccolta si potrebbe in nessun modo sguardare come un prodotto di sapienza popolare, anchè un'opera veramente letteraria. Imperocchè, se osrviamo il loro contenuto, queste Sentenze ci appariono per la maggior parte come pensieri seriamente editati, e vedremo fra poco che nelle due parti più nportanti e più estese di questo *Libro delle Sentenze* domina un concetto principale, che tutta informa ognuna esse, cosa che non è propria dell'indole dei Proverii popolari. La forma poi di queste Sentenze è troppo golare; il parallelismo della poesia biblica è rigoroamente osservato; quasi tutti i versetti si dividono in ue parti, che perfettamente si corrispondono e per il gnificato che esprimono e per il suono che producono ll'orecchio; e nella maggior parte di essi troviamo ncora, come già fu avvertito, quell'arguta antitesi che oppo rivela lo studio e la meditazione. Non già che voglia del tutto escludere che alcuni Proverbii popori possano essere compresi in questa raccolta di penate Sentenze. Anche la più alta scienza, specialmente uando si tratta di morale, fa tesoro delle pratiche osrvazioni del senso comune, e però non pochi proverbii nella loro espressione popolare, o ridotti a più artitica forma, possono divenire sentenze di dotti. Ma aluni o anche molti Proverbii di questo genere inseriti in na raccolta di Sentenze non fanno lor cangiare la pro-

pria indole. E noi vogliamo qui dire soltanto che l' indo
di questo libro chiamato *Proverbii di Salomone* non è
sapienza popolare, ma sì di sapienza meditata, dot
nel suo contenuto, e letteraria nella sua forma. Vici
sempre però a quella che era in origine sapienza pop
lare, imperocchè si tratta di pratica sapienza, non
speculativa, e di ciò che più è opportuno agli usi c
muni della vita; eccezione fatta per un solo luogo
tutto il libro, dove abbiamo una molto poetica persor
ficazione della sapienza, cosa che troppo si distacca d
pensiero popolare.

Era poi conforme all' indole del popolo ebreo cl
la poesia insegnativa si occupasse di ciò che concerne
morale. Imperocchè non troviamo dall' altro lato pres
questo popolo, nè speculazioni filosofiche, nè dottri
cosmogoniche che potessero dar materia a poemi scie
tifici come quelli di Parmenide o di Empedocle intor
alla natura, e nemmeno come la *Teogonia* di Esiodo.

La natura di Dio era insegnata nel *Decalogo,* e in p
chi altri luoghi della Legge e dei Profeti, come l' origi
delle cose nei primi capitoli del *Genesi;* nè la fantas
poetica elaborò presso gli antichi Ebrei questi concett
che presso altri popoli fornirono tanta materia all' epic
e alla didascalica. Molto meno era da parlarsi di poemi d
dascalici intorno a soggetti d'arte. Fossero pure l'agrico
tura e la pastorizia le due principali, se non le sole, o
cupazioni del popolo ebreo, non potevano originare press
di questo poemi come le *Opere e i Giorni* di Esiodo,
molto meno come le *Georgiche* di Virgilio. Per trovar
la poesia nella coltivazione dei campi e nella cura deg
animali, è necessaria quella delicatezza del sentimento
quella gentile fantasia artistica che non sembra esser
stata in generale propria del popolo ebreo. È ben altr
valersi di quelle immagini e di quelle similitudini ch

natura vegetale e animale offre alla fantasia, e usarne me accessorio in poesie di altro argomento; ed è ben tro ispirare colla propria fantasia e col proprio senti- ento la vita poetica in tutta l'agricoltura e in tutta la storizia, per potere di queste fare argomento a tutto n poema. Altre arti da fornire materia a didascalico poe- a gli Ebrei non conoscevano, e quando pure le aves- ro conosciute, troppo meditata riflessione si richiede r farne oggetto di artistico poema, che può essere utto soltanto di quelle avanzatissime colture, di cui proprio dare origine ai più meditati lavori dell'arte. on restava adunque alla poesia insegnativa presso gli rei, che la morale e la religione, unite presso di loro un solo concetto. E neanche avrebbe potuto assumere forme di un vasto e architettonico poema, e per la tura stessa dell'argomento, e per quella del popolo reo. La morale può essere ordinatamente esposta in trattato in prosa, ma non può formare argomento di sto poema. Date tutti i precetti dell'agricoltura e della storizia a un poeta come Virgilio, e colla poetica fan- sia, cogli opportuni episodii, coll'arte del verso, ve saprà formare quella mirabile opera d'arte che sono *Georgiche*, in cui la più dilettevole poesia si è saputa cordare colla più ordinata distribuzione dell'argomen- . Ma date invece i precetti della morale alla più ricca ntasia di poeta, e ditemi se dagli *Officii* di Cicerone si trà mai cavare argomento di poema.

Si può invece cantare la morale in lirici Canti, si può segnare in brevi Sentenze: la qual cosa troviamo an- ra nella poesia gnomica dei Greci, quantunque la cri- a abbia dimostrato che le Sentenze di Teognide non rono da lui scritte nella forma, nella quale fino a noi no pervenute, ma furono raccolte dalle sue *Elegie*. d ogni modo quelle di Solone pare che da lui stesso

avessero ricevuto la forma di sentenze, nella quale no
le abbiamo.[1]

In secondo luogo, quando pure la morale fosse att
a essere cantata in esteso poema, ciò non sarebbe ma
stato fatto da un poeta ebreo, per le stesse ragioni ch
abbiamo sopra accennate intorno alla mancanza nell
letteratura biblica di una vera poesia epica. La stess
indole dell' ingegno ebraico, che era più portata alla ra
pida espressione del pensiero, piuttostochè alla lung
meditazione di un soggetto, alla riflessione interna, piu
tostochè alla osservazione degli oggetti esteriori, com
conduceva il poeta ebreo a esprimersi nella breve e cor
citata forma della lirica, e non mai alla più tranquilla
meditata espressione dell' epica, lo avrebbe egualment
condotto a insegnare la morale con brevi Sentenze, ar
zichè con uno svolto e ordinato poema. Nè ci si oppong
il lungo poema di Giobbe: imperocchè se questo è pur
un poema didascalico, ciò avviene non per mezzo dell
meditata riflessione e di una esposizione ordinata; m
per mezzo della passione più irruente, in modo ch
l'insegnamento, il quale da quel poema resulta, lo im
pariamo dai gridi di dolore di un povero infelice, no
dai precetti di un savio che ci ragiona. La Sentenza pe
tanto fu la sola forma, nella quale si espresse la poesi
didascalica morale degli antichi Ebrei, nè altra avrebb
potuto essere. Esaminiamo ora nei suoi particolari qu
sta pregevole raccolta di Sentenze conservataci nel Ve
chio Testamento.

Anche alla più superficiale lettura di questo libr
ognuno può vedere che il titolo di *Sentenze* è ripetuto i
esso tre volte. Come è naturale, abbiamo nel primo vers
questo titolo: *Sentenze di Salomone figlio di David, r*

[1] C. O. Müller, *Storia della Letteratura greca*, trad. ital
vol. I, pag. 187 e seg.

Israele. Ma poi al primo verso del capitolo X si ri-
te più brevemente: *Sentenze di Salomone;* e al principio
l capitolo XXV: *Anche queste Sentenze di Salomone che*
scrissero gli uomini di Ezechia, re di Giuda. Abbiamo
nque diviso il libro in tre distinte parti, fra le quali,
ndo alla indicazione del testo, la terza sarebbe stata
mpilata più recentemente delle altre due. Nè ciò ba-
a: nella seconda e nella terza parte troviamo pic-
le aggiunte, quasi come appendici, giacchè nel ca-
olo XXII incomincia al verso 16 una esortazione di
nque versi, che sembra introduzione a una piccola rac-
lta di Sentenze, che si estende fino al verso 22 del
pitolo XXIV, dove abbiamo altre poche Sentenze che
ominciano colle parole: *Anche queste dei Sapienti.* E
me aggiunte alla terza parte, che dal capitolo XXV si
ende a tutto il XXIX, abbiamo il capitolo XXX at-
buito a un *Agur figlio di Jaqè,* e il capitolo XXXI che
per titolo: *Parole di Lemuel re,* ma che dal verso 10
poi sembra sino alla fine formare un diverso com-
imento.

Distinte in questo modo le parti di questo libro,
condo le indicazioni che il testo stesso ci offre, è ne-
ssario considerare di ognuna il contenuto, l'indole
la forma, per parlare poi anche dell'età e dell'auto-
, e della finale compilazione del libro, quale a noi
l canone è pervenuto: ma in questo esame non inver-
emo l'ordine, in cui oggi le bibliche Sentenze sono
sposte; nè imiteremo quei critici che le hanno a loro
inione cronologicamente riordinate; tanto più che in
esto riordinamento rimane sempre molto di arbitra-
, e hanno i diversi critici varie opinioni. La prima
rte adunque che comprende i primi nove capitoli, ha
ole molto diversa da tutto il rimanente del libro; im-
rocchè, mentre dal decimo capitolo in poi troviamo

Sentenze sciolte le une dalle altre, che si connettono in sieme talvolta in piccoli gruppi di qualche verso,[1] ma che rimangono sempre tanti staccati insegnamenti senza formare un discorso continuato; qui abbiamo invece una continuata esortazione, nella quale si loda come massimo bene la sapienza, si biasima come sommo male la stoltezza, si distoglie come da vizii peggiori che ogni altro dal ladroneggio, dalla fornicazione e dall'adulterio, e si loda e raccomanda la fedeltà nel matrimonio. Anche in questa prima parte sonovi alcuni piccoli gruppi di staccate Sentenze (III, 27-35; VI, 1-19), ma si riconnettono come particolari precetti di morale all'argomento generale del didascalico poemetto. Il quale per altro non ismentisce ciò che prima da noi è stato asserito che questo genere di poesia doveva presso gli Ebrei esprimersi in forma di sentenza, perchè anche qui lo stile non differisce da quello della gnomica poesia. Non dimeno il pensiero è talmente continuato, che di questa prima parte si può dare in qualche modo un' analisi.

I primi sette versi sono un proemio che spiega brevemente lo scopo e il contenuto del libro, e servono di introduzione non solo, a mio avviso, a questa prima parte, ma a tutta la raccolta di Sentenze, quale è oggi nella sua ultima compilazione:

1. Sentenze di Salomone figlio di David, re d'Israele.
2. Per conoscere la scienza e la disciplina,
   per intendere i detti d'intelligenza,
3. per accogliere la disciplina dell'intelletto,
   giustizia, equità e rettitudine,
4. per dare ai semplici accorgimento,
   al fanciullo sapere e considerazione.

[1] I due gruppi più estesi sono di sette od otto versi. Cf. XXIII 29-35; XXXI, 2-9.

5. Ascolterà il savio e aumenterà dottrina,
e l'intelligente acquisterà consigli.
6. Per intendere sentenze e satire,
le parole dei savii e i loro enigmi.
7. Il timore dell' Eterno è principio del sapere,
sapienza e disciplina gli stolti disprezzano.

In quest' ultimo versetto è compendiata quasi come epigrafe posta in principio del libro tutta la dottrina in esso contenuta. La sapienza deve essere ricercata come il sommo bene della vita, ma quella sapienza che pone come suo principio la religione e il timore di Dio; sentenza che troviamo ripetuta anche nella conclusione di questa prima parte (IX, 10) e che nel Vecchio Testamento è altre due volte, con poca diversità di parole, annunciata.[1] Nei precedenti versetti poi di questa introduzione si mostra quale sia l' intendimento del raccoglitore di queste Sentenze, d' insegnare cioè la sapienza al giovane e al semplice che ancora non la posseggono, e fare nel medesimo tempo cosa utile anche ai savii, che per tale lezione accresceranno ciò che già si trovano di sapere. E abbiamo finalmente accennati anche i diversi modi, con cui gl' insegnamenti sono dati, cioè, la vera e propria *sentenza* (*Mashal*); l' *ironìa* o la *satira* (*Melizà*); le parole dei savii, in quanto alcuni precetti abbandonano la forma arguta della Sentenza per una più libera espressione del pensiero; e finalmente l' *enigma* (*Hiddà*), in quanto troviamo alcuni insegnamenti proposti come questioni da risolvere, a cui talvolta si soggiunge la soluzione, e anche perchè alcuni precetti non sono intieramente spiegati, ma dànno a pensare al lettore per essere del tutto compresi.[2]

[1] *Salmi*, CXI, 10; Giobbe, XXVIII, 28.

[2] Vedi Ewald, *Die Dichter des A. B.*, 2er Theil., pag. 66, 1 ediz.

Dopo questo proemio incomincia la morale esortazione in modo che l'autore assume la persona di uomo provetto che ammaestra un giovine, il quale perciò è chiamato col nome di *figlio*, e talvolta si lascia il singolare e si parla a più figli, come se più giovani si ammaestrassero. E s'incomincia dal precetto di ascoltare gl'insegnamenti del padre e della madre, precetto che viene ripetuto anche al principio del capitolo IV, e al verso 20 del VI, dimodochè bene si appongono quegli interpetri che dividono questa prima parte in tre sezioni: 1ª I, III-8; 2ª IV, VI-19; 3ª VI, IX-20. Tanto più che troviamo alla fine della prima e della seconda alcune Sentenze particolari che bene convengono come conclusione.

Dopo quel primo insegnamento espresso nei due seguenti versi:

8. Ascolta, figlio mio, la disciplina di tuo padre,
e non abbandonare la dottrina di tua madre,
9. chè corona di grazia sono al tuo capo,
e monili al tuo collo;

segue l'avvertimento di non accompagnarsi coi peccatori, specificati poi in coloro che attentano e colla insidia e colla violenza agli averi e alla vita altrui. Si pone in guardia il giovane contro i loro lusinghieri allettamenti, facendo conoscere quanto gravi siano i pericoli di chi vuole per tal modo arricchire. Questo è rappresentato come il peggior genere di dissipazione, contro al quale si ammonisce il giovane che vuole educarsi virtuoso (vv. 10-19).

Si fa quindi dal poeta comparire la stessa Sapienza che, personificata, per le piazze e per le strade, dove più strepita la folla, prende la parola (vv. 20-33), e ammaestra i beffardi e gli stolti ad ascoltare a tempo le sue correzioni, per non aversene a pentire, quando ormai sarà troppo tardi.

32. Perchè la pertinacia degli sciocchi gli uccide,
e la tranquillità degli stolti li disperde.
33. Ma chi mi ascolta[1] abita sicuro,
ed è tranquillo dalla paura del male.

Qui cessa la Sapienza di parlare direttamente, e assume di nuovo il discorso l'autore, chiamando come prima il giovane col nome di *figlio*, e lo esorta a ricercare la sapienza come cosa preziosa, come nascosto tesoro, ne descrive i precipui vantaggi morali; cioè di sapersi condurre nella vita secondo la giustizia, di sfuggire la compagnia dei cattivi, e di liberarsi dalla donna disonesta e adultera, che conduce alla rovina quelli che la frequentano (II, 1-22), mentre:

21. I retti abiteranno la terra,
e i perfetti rimarranno in quella;
22. ma gli empi dalla terra saranno distrutti,
e i traditori ne saranno divelti.

Continua quindi l'esortazione a seguire gli ammaestramenti della morale, promettendone anche altri pregi vantaggi, oltre quelli già esposti; ma l'uomo anche saggio non deve fidarsi della propria prudenza, non deve credere in cuor suo di essere sapiente, nè dispregiare le correzioni divine, perchè anzi queste sono segno di benevolenza e di amore (III, 1-12).

Si chiama beato chi ha conseguìto la sapienza, perchè questa è da preferirsi a qualunque ricchezza, e viene anche detta *albero di vita*, e, cosa notabile, viene qui esposto con un breve cenno ciò che più innanzi sarà più distesamente e con altra forma esposto, che:

18. L'Eterno con sapienza fondò la terra,
stabilì i cieli con intelligenza.

[1] Non si dimentichi che parla la Sapienza.

19. Con la sua mente gli abissi furono aperti,
e i cieli stillano rugiada.

Sicchè chi prende cura della sapienza e della prudenza non ha nulla a temere, e saprà anche osservare quelle pratiche massime di morale che il buono distinguono dal tristo, come di non negare di far bene ad altri, quando se ne abbia il mezzo, di non macchinare il male contro chi si fida di voi, di non cercare gratuitamente litigi contro chi non vi molesta, nè invidiare l'uomo violento o imitarne i procedimenti, perchè alla fine:

35. Onore i savii otterranno,
e gli stolti la vergogna innalza.

E qui con la fine del terzo capitolo ha anche termine la prima sezione di questa prima parte.

La seconda sezione ha questo di proprio, che l'autore, quasi a rendere più efficaci i morali insegnamenti non gli dà più come suoi, ma come se gli avesse ascoltati dal proprio padre, quando era ancora in tenera età:

3. Fanciullo io era a mio padre,
tenero e unico dinanzi a mia madre,
4. e mi ammaestrò, e mi disse:
ritenga i miei detti il tuo cuore,
osserva i miei precetti, e vivi.

E qui non possiamo fare a meno di rammentarci Orazio, che, per iscusarsi se scriveva satirici sermoni diceva di essere stato ammaestrato dal padre a notare i vizii dell'uno e dell'altro per non averci anch'esso a cadervi.[1] Ma il nostro poeta, invece, in nome di suo padre dà i precetti di amare e ricercare la sapienza, ripetendo

[1] *Satire*, lib. I, 4, versi 105–126.

con più ampiezza molti dei concetti già accennati, e specialmente insiste sull' evitare non tanto la compagnia, quanto la imitazione degli empi, e tenersi lontano non solo dalle male opere, ma anche dalle male parole:

24. Togli da te la malvagità della bocca,
e la perversità delle labbra allontana da te.

Poi nel capitolo seguente con colori più poetici e con più estesa pittura distoglie dagli amori disonesti e adulteri, che condurranno certo a un tardo pentimento, e ci esorta al permesso amore nel legittimo matrimonio:

15. Bevi l'acqua della tua cisterna,
e ciò che scorre dal tuo pozzo.
16. Si spargeranno le tue fonti al di fuori,
nelle piazze i rivi d'acqua.
17. Saranno a te solo,
nè gli estranei avranno parte con te.
18. Sia la tua sorgente benedetta,
e rallégrati della donna della tua gioventù.
19. Cervia di amori, e cavriola di grazia,
i suoi amori [1] t' inebrino in ogni tempo,
nel suo affetto rimarrai preso di continuo.
20. E perchè erreresti, figlio mio, con una estranea,
e abbracceresti il seno di donna altrui?

E si dà termine a questa esortazione col far conoscere che l' empio sarà preso nella rete dei proprii peccati, morendo nella sua pervicacia.

Nel capitolo VI poi (vv. 1-19) si conclude questa seconda sezione con alcuni precetti di prudenza e morale. In primo luogo si pone in guardia contro il prestare malleveria, sconsigliata imprudenza, contro alla quale si torna ripetute volte a dare insegnamento in molte Sentenze di

[1] Leggo *Dodeha, suoi amori,* invece che *Daddeha, sue mammelle.*

questo libro, anche in quella raccolta che oggi ne forma la seconda parte.[1] Si consiglia poi all' attività e a fuggire la pigrizia, prendendo esempio dalla solerte formica. Si chiama in terzo luogo malvagio l' uomo, che coi detti e coi cenni si compiace a far pensar male d' altrui, e a spargere contese. E finalmente si espongono sette cose odiate e aborrite da Dio:

17. Gli occhi superbi, la lingua falsa,
e le mani che versano sangue innocente.
18. Il cuore che medita pensieri iniqui,
i piedi frettolosi a correre al male.
19. Il falso testimone che spira menzogne,
e chi eccita contese tra fratelli.

Nella terza sezione si ritorna, ma con maggiore insistenza ed efficacia che nelle prime due, a ispirare odio e avversione contro gli amori impuri e principalmente contro l' adulterio, ed il poeta fa qui vivacissima pittura della donna disonesta e allettatrice degli uomini, traditrice del proprio marito; tantochè, sebbene il linguaggio sia un poco ardito, pure non mi parrebbe di dare adeguata idea della poesia didascalica morale del Vecchio Testamento, se non déssi la traduzione di questo luogo (VII):

4. Di' alla sapienza: mia sorella tu sei,
e l'intelligenza chiama tua conoscente;
5. per riguardarti dalla donna estranea,
dalla donna altrui che i suoi detti rende lusinghieri.
6. Perchè alla finestra di mia casa,
alla mia gelosia mi sono affacciato,
7. e vedo tra gli sciocchi,
scorgo tra i giovani un ragazzo privo di senno,
8. passa per istrada presso al suo cantone,
e nella via della sua casa passeggia.
9. Nel crepuscolo, quando il giorno si oscura,

[1] Cf. XI, 15; XVII, 18; XX, 16; XXII, 26, 27.

nel mezzo della notte e nelle tenebre.
10. Ed ecco la donna al suo incontro,
messa da meretrice, e astuta di cuore,
11. turbolenta e proterva,
a casa non istanno i suoi piedi.
12. Ora per istrada, ora per le piazze,
e presso ogni canto è in agguato.
13. E lo prende, e lo bacia,
e si fa impudente, e gli dice:
14. Io ho banchetto di sacrifizii,
oggi ho sciolto i miei voti.
15. Però son venuta al tuo incontro
per ricercarti e ti ho trovato.
16. Di tappeti ho acconcio il mio letto,
di variati tessuti d'Egitto.
17. Ho profumato il mio giaciglio,
di mirra, aloè e cinnamomo.
18. Vieni, inebriamoci d'amori fino al mattino,
godiamo negli amori.
19. Chè non vi è l'uomo a casa,
è andato in lontano viaggio.
20. Ha preso in sua mano il gruppo del denaro,
nel giorno del novilunio tornerà a casa.
21. Lo seduce colle molte sue lusinghe,
con le dolci sue labbra lo precipita.
22. Va subito dietro di lei,
come bove viene al macello,
e come ceppo alla punizione dello stolto.
23. Fino che trapasserà la freccia il suo fegato,
come si affretta uccello al laccio,
e non sa che vi pone la sua vita.
24. Ed ora, o figli, ascoltatemi,
e udite i detti della mia bocca.
25. Non travolga alle sue vie il tuo cuore,
non ti faccia errare nei suoi sentieri:
26. chè molti fece cadere feriti,
e gran numero sono i suoi uccisi.

27. Le vie dell' inferno sono quelle della sua casa, scendono ai penetrali della morte.

Nel capitolo VIII abbiamo di questa pittura la perfetta antitesi. Qui è la celebre prosopopea della Sapienza, personificata come l'Artefice divino, come quella che ha assistito alla creazione del cielo e della terra. Personificazione molto più svolta poi nel libro ebreo-ellenico dell' *Ecclesiastico*, e che fu il primo fondamento scritturale di tante teosofiche dottrine nella filosofia ebreo-greca degli Alessandrini, e poi ancora nel gnosticismo e nella cabbala, quando della Sapienza fu fatta una della ipostasi della divinità, il Verbo divino. Ma fatto è, che per coloro che non si compiacciono di sogni e d' interpretazioni visionarie, qui non abbiamo che una poetica personificazione della Sapienza. È un'idea astratta che dalla immaginazione del poeta assume forme e veste di persona, è immagine poetica e non concetto teosofico, giacchè troppo stranamente si è abusato di un falso metodo d'interpretazione per trovare idee e dottrine teosofiche anche negli scrittori del Vecchio Testamento, che, almeno nei libri ammessi nel Canone ebraico, non ne mostrano nessun indizio. Imperocchè per la Sapienza, di cui si parla nel XXIV dell' *Ecclesiastico*, non è fuor di ragione il dubbio del *Nicolas*,[1] il quale dice che è difficile giudicare se dobbiamo vedervi una prosopopea poetica, oppure una ipostasi, una prima emanazione della divinità, un secondo Dio. Ma la traduzione che ora daremo del capitolo VIII delle Sentenze, farà palese ad ogni giudizioso lettore, che il nostro poeta parla qui della stessa sapienza, che come suprema virtù ha raccomandato di ricercare e conseguire. E se la dipinge qui anche come un attributo

[1] *Des doctrines religieuses des Juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne*, pag. 42 e seg.

vino, si capisce bene che tutte le qualità che si repu-
no ottime nell' uomo, sono ad opinione del religioso
olto più perfettamente nella natura divina che in quella
nana. La fantasia e il linguaggio poetico personificano
uesti attributi, come ogni altra idea astratta dell' umano
ensiero; la mitologia ne crea vaghe Deità; la teosofia
i nell' età di decadenza tanto vi sofistica, che, sebbene
segni qualche profondo e vero concetto, giunge per lo
ù alle stranezze della filosofia alessandrina, del gnosti-
smo e della cabbala, allorchè la più sbrigliata e scor-
tta fantasia tien luogo del ragionamento, e immagina
uelle teogonie e cosmogonie che alla vera scienza paiono
on altro che ingegnosi romanzi. Per evitare le quali
ranezze ci sarà di non piccolo utile sentire le parole
esse che il nostro poeta pone in bocca alla Sapienza,
blime non meno che vaga creazione della sua fanta-
a (VIII):

4. Voi uomini chiamo,
e la mia voce ai figli dell' uomo.
5. Considerate, o sciocchi, l'avvedimento,
e voi, stolti, fatevi savii di cuore.
6. Ascoltate, che egregie cose parlo,
e l'aprirsi delle mie labbra sono rette cose.
7. Chè verità esprime il mio palato,
e abbominazione alle mie labbra è l'empietà.
8. Con giustizia ogni detto della mia bocca,
non vi è tra quelli nè perverso nè torto.
9. Tutti sono piani a chi intende,
e retti a chi ha conseguito sapere.
10. Prendete la mia disciplina e non l'argento,
e il sapere è più eletto dell' oro fine.
11. Chè è buona la sapienza più delle gemme,
e tutti gli oggetti preziosi non la valgono.[1]

[1] Cf. XVI, 16; XX, 15.

12. Io Sapienza sto coll' accorgimento,
e trovo il sapere dei pensieri.
13. È timore dell'Eterno odiare il male:
l'alterezza, la superbia, la via cattiva
e la bocca perversa io odio.
14. A me è il consiglio e il senno,
io sono l'intelligenza, a me è la forza.
15. Per me i re regnano,
e i principi stabiliscono la giustizia.
16. Per me i principi signoreggiano,
anche i nobili, tutti i giudici della terra.
17. I miei amici io amo,
e chi mi cerca, mi trova.
18. Ricchezza e gloria è con me,
permanente facoltà e giustizia.
19. È buono il mio frutto più di fino e splendido oro,
e il mio prodotto più di argento eletto.
20. Nella via della giustizia io vado,
nei sentieri dell'equità.
21. Per dare eredità ai miei amici posseggo,
e i loro scrigni empirò.
22. L'Eterno mi ha fatto principio alla sua via,
prima dell'opere sue da antico.
23. Dall'eternità sono costituita regina,
dal principio, prima della terra.
24. Non erano gli abissi, ed io era generata,
non erano le fonti pregne di acqua.
25. Prima che i monti fossero fondati,
prima delle colline fui generata.
26. Mentre non avea fatto nè la terra nè i campi,
nè il principio delle zolle dell'universo.
27. Quando fondava il cielo, colà io era,
quando disegnava il circolo sulla superficie dell'abis
28. Quando raffermava i cieli al di sopra,
quando rafforzava le fonti dell'abisso.
29. Quando poneva al mare il suo termine,
e le acque non oltrepassavano il suo cenno,

quando determinava i fondamenti della terra.
30. Ed io era presso di lui l'artefice,
era la sua delizia ogni giorno,
godeva dinanzi a lui in ogni tempo.
31. Godeva nell'universo della sua terra,
e le mie delizie ai figli dell'uomo.
32. Ed ora, o figli, ascoltatemi:
beati quelli che le mie vie osservano.
33. Sentite la disciplina,
e fatevi saggi, e non la rigettate.
34. Beato l'uomo che mi ascolta,
per vegliare alle mie porte ogni giorno,
per osservare gli stipiti delle mie porte.
35. Chè colui che mi trova ha trovato la vita,
e ottiene favore dall' Eterno.
36. Ma chi pecca contro di me, è violento contro sè stesso;
tutti coloro che mi odiano, amano la morte.

Dopo questa così poetica personificazione della Sapienza, preceduta, come abbiam veduto, dall'altra vivissima descrizione della donna viziosa e seduttrice, poco restava al nostro poeta ad aggiungere per concludere ormai questi suoi poetici avvertimenti, per esortare all'amore della sapienza, e per distogliere dal vizio per cui principalmente rappresentato dalla prostituzione e dall'adulterio. E però in pochi tratti epiloga tali insegnamenti nel capitolo IX, nel quale la Sapienza esorta a nutrirsi del suo pane e a ristorarsi del suo vino, ad abbandonare gli stolti, a non ammonire inutilmente chi alle ammonizioni si mostra ribelle, mentre giova ammaestrare chi è savio e desidera crescere in sapienza, perchè finalmente essa dice:

12. Se ti sei fatto savio, sei savio per te;
se sei beffardo, tu solo ne sopporti la pena.

E in pochi tratti di nuovo ancora rende accorti con-

tro le seduzioni della donna disonesta e adultera, la qual può dire:

17. Le acque rubate sono dolci,
e il pane di nascosto è soave;
18. ma non sa che colà sono i morti,
nelle profondità dell' Averno i suoi convitati.

Si osserverà facilmente dall' analisi, e dalle parzia traduzioni che abbiamo dato di questa prima parte d *Libro delle Sentenze*, che le tre sezioni, in cui essa div desi, più che un vero procedimento logico di una dall'a tra, sono l' una dell' altra ripetizione, ma con rafforz mento sempre crescente e nella forma e nel concett dimodochè non possono stimarsi ripetizione del tut oziosa.

Il concetto principale è sempre lo stesso, ma pr sentato in ognuna delle tre sezioni con tali accessorii c lo rendono vario e di gradita lettura. Nella prima abbi mo più che nelle altre il consiglio di allontanare que che cercano arricchire col furto; nella seconda indu varietà l' essere introdotto come primo autore dei sa consigli il padre del poeta, e anche i particolari precet coi quali conclude; nella terza poi sono nuove e bell sime la ipotiposi della donna malvagia, e la personific zione della Sapienza, che abbiamo per intiero tradotte

CAPITOLO XXV.

posizione della seconda parte del *Libro dei Proverbii*. (Cap. X-XXIV.) — L'empio e il giusto. — Il savio e lo stolto. — Il timore di Dio. — La sapienza si ottiene dal Signore. — Le correzioni e la educazione. — Il beffardo. — L'ubriachezza. — La pigrizia e la solerzia. — La ricchezza e la povertà. — La pace e il litigio. — L'iracondia. — La ciarla e la maldicenza. — La falsa testimonianza. — L'inganno e la buona fede. — L'ingratitudine, la vendetta e l'invidia. — L'amicizia. — La donna. — I genitori e i figliuoli. — Il re e i sudditi. — I cortigiani. — Ricompensa delle parole e delle azioni.

La seconda parte che, colle sue due appendici, è la ù estesa di questo nostro libro, sfugge assolutamente qualunque analisi, se si vuole seguire lo stesso ordine ella distribuzione delle idee: perchè le Sentenze sono oppo distaccate l'una dall'altra, e non vi è proprio un o logico che guidi come in un continuato discorso. Si ıò per altro notare quali sono i concetti che ispirano ueste Sentenze, e ristabilendo in esse un certo ordine, ıre un sunto più metodico degl'insegnamenti morali questo nostro poeta; e si può dire ancora esservi un ncetto che le domina tutte, il quale sembra posto a po della morale che in esse s'insegna: *Il virtuoso è gno di lode e beato, il malvagio merita ogni biasimo, ed sostanza è infelice.* Ma l'idea di virtù si rappresenva nell'antico Ebraismo in quella della principale tra virtù umane, cioè la *giustizia*. Nè esiste parola nella ngua ebraica che l'idea complessa di virtù, quale l'inndevano i Greci e i Romani, e noi moderni l'intendiıo, valga ad esprimere.

Quindi il virtuoso è il *giusto*, il *Zaddiq*, il malvagio l'*empio*, il *Rasha'*. E siccome la vera virtù e la vera saienza sono una cosa sola, come si loda quella, così si da anche questa, e come si biasima l'empietà, così ncora la stoltezza. Nè si lodano la giustizia e la sapienza

solo come buone in sè stesse, come un bene supremo e ideale, ma come un bene pratico, come un vero utile di questa vita, di questo mondo. Non si presenta il dubbio che il giusto e il sapiente non siano ricompensati come meritano, nè che lo stolto e il malvagio non abbiano la debita punizione delle loro opere; tutt' al più si avverte di non invidiare l' apparente e momentanea felicità dei cattivi. Si direbbe che nell' ordine morale questa parte del *Libro delle Sentenze*, che in fondo può risguardarsi come un libro per sè stesso, sia l' antitesi del poema di Giobbe; ed è perciò la più logica conseguenza della religione insegnata nel *Pentateuco*, nel quale si promettono mondane felicità come effetto della vita religiosa, miserie e sciagure come effetto del peccato. E tanto importa al nostro poeta moralista d' insistere su questa idea, che le Sentenze sul giusto e l' empio, sul savio e lo stolto, o sulla giustizia ed empietà, e sulla sapienza e stoltezza, sono in proporzione molto maggiore che tutte le altre. Dal solo capitolo X possiamo del primo genere raccogliere le seguenti:

2. Non giovano tesori d' empietà,
   e la giustizia libera dalla morte. [1]
3. Non affama l' Eterno l' anima del giusto,
   e la cupidigia degli empi precipita.
6. Benedizioni sul capo del giusto,
   e la bocca degli empi nasconde violenza.
7. La memoria del giusto per benedizione,
   e il nome degli empi sarà consumato.
11. Fonte di vita è la bocca del giusto,
    e la bocca degli empi nasconde violenza. [2]

[1] Lo stesso concetto con poco diverse parole è ripetuto al cap. XI, 4: « Non giova la ricchezza nel giorno della collera, ma » la giustizia libera dalla morte. »

[2] Si noti che questo secondo emistichio è la ripetizione di quello del verso 6.

16. L'opera del giusto è per vita,
il prodotto dell'empio per peccato.
20. Argento eletto la lingua del giusto,
il cuore degli empi val poco.
21. Le labbra del giusto pascono molti,
e gli stolti senza mente muoiono. [1]
24. Il timore dell'empio lo raggiunge,
ma il desiderio dei giusti l'Eterno concederà.
25. Come procella che passa anche l'empio non è più,
ma il giusto è eterno fondamento.
28. La speranza dei giusti è letizia,
l'aspettazione degli empi si disperde.
29. È fortezza all'integro la via dell'Eterno,
ma spavento agli operatori d'iniquità.
30. Il giusto in eterno non vacilla,
e gli empi non abiteranno la terra.
31. La bocca del giusto versa sapienza,
e la lingua perversa sarà tagliata.
32. Le labbra del giusto conoscono ciò che è grato,
la bocca degli empi è perversa.

Ma sarebbe inutile prolungare citazioni che ripetono nedesimo concetto; solo aggiungeremo che il bene è messo non soltanto al giusto, ma anche ai discenti di lui (XX, 7):

Cammina nella sua integrità il giusto,
beati i suoi figli dopo di lui;

he il nostro poeta, conforme anche in questo agli avtimenti dei profeti e del Salmista, insegna essere grata Signore la giustizia più che qualunque sacrifizio, anzi offerte degli empi essergli odiose:

XI. 3. Il fare giustizia ed equità
è preferito presso l'Eterno al sacrifizio.

[1] Qui sono posti in antitesi al giusto non gli empi, ma gli stolti; ferma di ciò che prima abbiamo detto che *virtù* e *sapienza* sono

XV. 8. È abbominio all' Eterno il sacrifizio degli empi
la preghiera dei retti è a lui gradita.

E se la giustizia è lodata e raccomandata con
principale virtù per tutti gli uomini, molto più è rep
tata necessaria nel giudicare le contese di qualunq
specie che insorgono fra uomo e uomo, e come tur
delitto è rappresentato il lasciarsi corrompere o da
potenza o dai doni di uno dei contendenti:

XVII. 15. Chi assolve l'empio e chi condanna il giusto,
sono abbominio dell' Eterno ambedue.
23. L'empio prende il dono di nascosto,
per torcere le vie della giustizia.
XVIII. 5. Rispettare l'empio non è bene
per far torto al giusto nel giudicio.

E così, veduti i principali insegnamenti intorno a
giustizia, passiamo a considerare che cosa sentenzii
nostro poeta intorno al sapiente ed allo stolto, sceglien
alcuni detti che li riguardano:

X. 13. Nelle labbra dell' intelligente si trova la sapien
e la verga è per il dosso di chi è privo di senn
14. I savii conservano il sapere,
e la bocca dello stolto è un vicino spavento.
23. È come uno scherzo per lo stolto fare scel
raggine,
ma la sapienza è all' uomo intelligente.
XII. 15. La via dello stolto a lui sembra retta,
ma chi ascolta il consiglio è savio.
XIII. 14. La dottrina del savio è sorgente di vita,
per trarsi dai lacci della morte.
15. Il buon intelletto dà grazia,
la via dei perfidi è dura.

per il nostro autore una cosa, come *empietà* e *stoltezza*. Cf. XI
15; XIV, 9.

[1] Cf. XXI, 27.

16. Ogni accorto opera con sapere,
e lo stolto dispiega stoltezza.
20. Chi va coi savii diventa savio,
e chi frequenta gli stolti diviene peggiore.
XIV. 7. Va' lungi dall' uomo stolto,
e in cui non conosci labbra di sapere.
8. La sapienza dell'accorto è considerare la sua via,
ma la stoltezza degli stolti è inganno.
16. Il savio teme, e si ritrae dal male,
ma lo stolto è insolente e sicuro.
18. Gli sciocchi hanno stoltezza in eredità,
ma gli accorti s'incoronano di sapere.
24. La corona dei savii è la loro ricchezza,
la stoltezza degli stolti è solo stoltezza.
33. Nel cuore dell'intelligente posa la sapienza,
ma in mezzo agli stolti si divulga. [1]
XV. 2. La lingua dei savii rende bello il sapere,
e la bocca degli stolti sgorga stoltezza.
7. Le labbra dei savii spargono sapere,
non così il cuore degli stolti.
21. La stoltizia è allegrezza per chi è privo di senno,
ma l'uomo d'intelligenza cammina retto.
XVI. 20. Chi riflette alle cose trova il bene,
e chi fida nell'Eterno, beato lui!
21. Il savio di cuore si chiama intelligente,
e la dolcezza delle labbra aggiunge dottrina.
22. È sorgente di vita l'intelligenza a chi la possiede,
e la disciplina degli stolti è stoltezza.
23. Il cuore del savio fa prudente la sua bocca,
e sulle sue labbra aggiunge dottrina.
XVII. 16. Perchè ha il prezzo in mano lo stolto,
per acquistare sapienza, e mente non ha?
XVIII. 15. Il cuore dell'intelligente acquista sapere,
lo ricerca l'orecchio dei savii.

[1] Bellissima Sentenza che fa conoscere come l'uomo intelligente sia modesto, mentre lo sciocco mena vanto e parla a proposito e fuor di proposito del poco che sa, o crede di sapere.

XIX. 3. La stoltezza dell'uomo torce la sua via,
e contro l'Eterno si sdegna il suo cuore.[1]

Ripetute in sì gran numero queste ed altre Sentenze intorno al supremo principio della morale, non si dimentica mai che questa sapienza e questa virtù tanto raccomandate non devono essere disgiunte dal timore di Dio, e però s'insegna che:

X. 27. Il timore dell'Eterno accresce i giorni,
ma gli anni degli empi saranno accorciati.
XIV. 26. Nel timore dell'Eterno è sicura forza,
e anche ai suoi figli [2] sarà ricovero.
27. Il timore dell'Eterno è sorgente di vita,
per trarsi dai lacci della morte.
XV. 33. Il timore dell'Eterno è disciplina di sapienza.
XVI. 6. Con carità e verità si espia il delitto,
nel timore dell'Eterno è il ritrarsi dal male.
XVIII. 10. È torre di forza il nome dell'Eterno, [3]
vi corre il giusto, e in alto è difeso.

In altra forma ancora ricorre il pensiero religioso in queste Sentenze, quando si fa conoscere che questa sapienza tanto lodata si deve riconoscere da Dio, perchè finalmente l'uomo per sè stesso abbandonato alle sue sole forze non ha la vera sapienza, non sa ciò che sia bene e ciò che sia male, non sa conoscere come condursi nella vita, dove tutto dipende dalla divina Provvidenza:

[1] Sentenza opportunissima per coloro che sono cagione de proprii mali, e se la prendono poi o contro la Provvidenza, contro il mondo.

[2] Intendi: ai figli di chi teme Iddio.

[3] Quantunque qui non si parli veramente del timore di Dio pure si accenna chiaramente all'onore, in cui deve essere tenuto nome divino, e perchè secondo la morale religiosa è bella Sentenza l'abbiamo qui tradotta fra quelle scelte di questo genere.

XIV. 12. Tal via è retta agli occhi dell'uomo,
e la sua fine sono vie di morte. [1]
XVI. 1. Dell'uomo sono le disposizioni della mente,
dell'Eterno la risposta della lingua.
2. Ogni via dell'uomo è pura ai suoi occhi,
e libra gli spiriti l'Eterno. [2]
3. Volgi all'Eterno le tue opere
e saranno saldi i tuoi pensieri.
XIX. 21. Sono molti i pensieri dell'uomo,
ma il consiglio dell'Eterno, quello si manterrà.
XX. 24. Dall'Eterno i passi dell'uomo,
e il mortale che cosa sa della sua via?
XXI. 30. Non vi è scienza, non intelligenza,
non consiglio di faccia all'Eterno.
31. Il destriero è pronto per il giorno della battaglia,
ma dall'Eterno è la salvezza.

E se pure l'umano intelletto può intendere anche le cose più recondite, lo sa fare, perchè è emanazione di Dio, perchè da Dio riceve la luce (XX, 27):

Lume dell'Eterno è l'anima dell'uomo,
che investiga le intime viscere.

Da questa insufficienza dell'umano sapere e della umana virtù deriva ancora che nessuno può dirsi senza peccato (XX, 9):

Chi può dire: ho purificato il mio cuore,
sono mondo da peccato?

Ma se la mente, il sapere, la virtù devono riconoscersi da Dio, non è già che molto non valga la educazione, la disciplina, l'ascoltare le altrui correzioni, e, come già abbiamo veduto (XIII, 20), la frequentazione

[1] Colle stesse parole questa Sentenza è ripetuta nel cap. XVI, 25.
[2] Con poca diversità è ripetuta questa Sentenza nel cap. XXI, 3. Cf. ancora XVII, 3.

dei buoni; perciò si raccomanda la retta educazione nella tenera età, e molto si promette da colui che le correzioni ascolta, mentre si dispera di chi ad esse è ritroso

XXII. 6. Educa il fanciullo secondo la retta via,
anche quando invecchierà non si ritrarrà da quella
15. La stoltezza è legata al cuore del fanciullo,
la verga della disciplina l'allontanerà da lui.
XIII. 24. Chi si astiene dalla verga odia suo figlio,
e chi lo ama usa per tempo la disciplina.
XIX. 18. Gastiga tuo figlio, mentre vi è speranza,
ma a farlo morire non giunga l'animo tuo.[1]
X. 17. È via di vita a chi osserva la disciplina,
e chi abbandona la correzione fa errare.
XII. 1. Chi ama la disciplina ama il sapere,
e chi odia la correzione è ignorante.
XIII. 18. Povertà e vergogna a chi rigetta la disciplina,
e chi osserva la correzione è onorato.
XV. 5. Lo stolto disprezza la disciplina di suo padre,
e chi osserva la correzione diviene accorto.
10. La disciplina è cattiva a chi abbandona la retta via,
chi odia la correzione trova la morte.
31. Orecchio che ascolta correzione vitale,
fra i savii dimora.
32. Chi rigetta la disciplina aborre sè stesso,
e chi ascolta la correzione acquista mente.

Poste la giustizia e la sapienza come le ottime norme della vita, e raccomandato il timore di Dio, e l'obbedienza alle savie ammonizioni altrui, ne viene di conseguenza che si reputi quasi come eguale all'empio anche un altro tipo di uomo certamente non meno, se non forse più, pericoloso alla seria moralità della vita, ed è questo il *beffardo* (*Lez*), per cui nulla havvi di venerato e di santo. Contro a tale genìa di uomini troviamo un

[1] Cf. XXIII, 13, 14; XXIX, 17.

cenno anche nei *Salmi* (I, 1) e nei Profeti (*Isaia*, XXIX, 20; *Osea*, VII, 5); ma con molta più ampiezza vien biasimata, com' è naturale, da questo nostro poeta moralista:

XIII. 1. Il figlio savio sente la disciplina del padre,
il beffardo non sente la correzione.
XIV. 6. Cerca il beffardo sapienza, e non v'è,
e il sapere all'intelligente è facile.
XV. 12. Non ama il beffardo chi lo riprende,
coi savii non va.
XIX. 25. Percuoti il beffardo, e il semplice si farà accorto,
e correggi l'intelligente, intenderà il sapere. [1]
29. Sono pronte ai beffardi le condanne,
e le percosse al dosso degli stolti.
XXI. 24. Il superbo arrogante, il cui nome è beffardo,
opera con furore di superbia.
XXII. 10. Caccia il beffardo ed escirà il litigio,
e cesserà la contesa e la vergogna.
XXIV. 9. Pensiero di stoltezza è il peccato,
e abominio dell'uomo il beffardo.

Se queste poi fin qui accennate sono le precipue regole del ben vivere, non mancano nemmeno moltissimi insegnamenti per raccomandare altre particolari virtù, e per distogliere da altri particolari vizii, reputando quelle come necessarie e utili alla vita, e questi come alla pratica della vita dannosi.

Abbiamo veduto nella prima parte rimproverarsi come pessimo dei vizii l'amore disonesto, e anche qui se ne fa parola; ma si distoglie con più insistenza dalla briachezza, e ne abbiamo alcune Sentenze, principalmente nella prima delle appendici:

XX. 1. È beffardo il vino, tumultuoso il liquore,
e chiunque in essi erra non diverrà savio.

[1] Cf. XXI, 11.

XXIII. 20. Non essere tra i beoni di vino,
tra i ghiotti di carne;
21. chè il beone e ghiotto impoverisce,
e di stracci fa vestire la sonnolenza.
26. Volgi, o mio figlio, a me il tuo cuore,
e i tuoi occhi le mie vie osservino.
27. Chè fossa profonda è la meretrice,
e pozzo angusto la donna altrui.
28. Anch'essa come ladro insidia,
e traditori contro all'uomo accresce.
29. A chi grida, a chi lamento, a chi lite, a chi cur
a chi gratuite ferite, a chi rossore di occhi?
30. A quelli che fanno tardi sul vino,
a quelli che vanno a cercare da mescere.
31. Non guardare il vino perchè è rosso,
perchè appare il suo colore nella tazza,
perchè scorre facilmente.
32. Alla fine come serpente morde,
e come vipera punge.
33. I tuoi occhi vedranno cose strane,
e il tuo cuore dirà cose perverse.
34. E sarai come chi giace in mezzo al mare,
come chi si corica in cima all'albero della na
35. Mi batterono, non sentii dolore;
mi percossero, non me ne accorsi;
quando mi desterò, continuerò a cercarlo anco

Ma più di ogni altro vizio pare sia condannata
pigrizia; e come già abbiamo veduto nella prima pa
esortarsi il pigro a prendere esempio dalla formica, c
con molta insistenza anche qui si raccomanda la sol

[1] In questo verso si descrive benissimo il barcollare
l'ubriaco che si sente vacillare, come colui che coricatosi
nave, o sull'albero di essa, prova l'agitazione del mare.

[2] Queste sono parole di colui che, abituato al vizio del b
non può desisterne, e anche nella ubriachezza fa proposito di
nare a bere di nuovo.

ttività, e si riprova l' inerte pigrizia, principalmente perchè quella conduce al benessere, e questa alla povertà:

X. 4. Povero rende la mano inerte,
ma la mano dei solerti fa arricchire.
5. Raccoglie nell' estate l' uomo intelligente,
dorme nella mèsse l' uomo dappoco.
26. Come l' aceto ai denti, e come il fumo agli occhi,
è il pigro per coloro che lo inviano.
XII. 11. Chi coltiva la sua terra si sazia di pane,
chi segue gli oziosi è privo di senno.
24. La mano dei solerti signoreggia,
quella inerte è sottoposta a tributo.
XIII. 4. Desidera, ma non ha l' animo del pigro, [1]
e l' anima dei solerti con abbondanza è saziata.
XVIII. 9. Ancora chi è lento nell' opera sua
è fratello a colui che distrugge.
XIX. 24. Nasconde il pigro la sua mano nel seno,
nemmeno alla sua bocca ei la riporta.
XX. 4. Per il freddo il pigro non ara,
ricerca poi nella mèsse, e non v' è.
13. Non amare il sonno, acciocchè non sii povero,
apri i tuoi occhi, sàziati di pane.

Nella seconda appendice poi a questa parte sono più vivamente dipinti con efficace descrizione i danni che incolgono il pigro, per avvertire a non seguirne l' esempio:

XXIV. 30. Presso il campo dell' uomo pigro sono passato,
e presso la vigna dell' uomo privo di senno.
31. Ed ecco era cresciuta tutta di spini,
era coperta la sua superficie di pruni,
e il riparo delle sue pietre era in rovina.
32. Ed io vidi, vi posi mente,
considerai, ne presi ammaestramento.
33. Poco sonno, poco dormire,
poco incrociare le braccia per coricarsi.

[1] Cf. XXI, 24.

34. Chè viene come un viandante la tua povertà, il tuo bisogno come uomo armato di scudo.

Ma non tanto però è consigliata come cosa buona la solerzia, che non si distingua molto giustamente l'utile attività dalla inconsiderata precipitazione. Quella sa fare ogni cosa a debito tempo, sa non perdere l'opportuna occasione, mentre questa colla dissennata fretta fa le cose anche prima del tempo, e spesso conduce alla rovina:

XIX. 2. Anche il non sapere dell'anima è cosa non buona, e chi è frettoloso coi piedi erra.

XXI. 5. I pensieri del solerte sono soltanto di utilità, ma ogni frettoloso è solo a difetto.[1]

Dal vedere adunque che la pigrizia è messa in odio come causa di povertà, e la solerzia raccomandata come causa di ricchezza, sorge naturalmente il desiderio di conoscere come dal nostro poeta moralista siano considerate in sè stesse queste due condizioni della vita umana. La morale che s'insegna in questo nostro libro è retta e nobile, ma è lontana nel medesimo tempo da ogni ascetismo. Raccomanda, come abbiamo veduto, siccome base di tutta la morale la giustizia, ma non crede che non possa o non debba con questo bene accordarsi la modesta agiatezza, senza la quale il comune degli uomini difficilmente può vivere felice su questa terra.

La ricchezza non è tutta la felicità, come falsamente crede l'avaro; ma prese le condizioni della vita come realmente sono, e forse sempre saranno, è certo un mezzo per procurare molti beni a sè stesso, e fare ancora molto bene agli altri. Non si deve credere però che a questo mezzo di felicità debbano sacrificarsi altri beni molto maggiori. S'inganna quindi colui che per ottenere ricchezze commette ingiustizie, e perde per quelle la pace

[1] Cf. XXVIII, 20; XXIX, 20.

lell'animo; e perciò al ricco vizioso, ingiusto, prepo-
ente, traditore, che mena vita affannosa, e nega a sè e
gli altri quegli stessi beni che la ricchezza procura, e
enza i quali ella diviene inutile e gravosa, è da prefe-
irsi certamente il povero virtuoso che sa con rassegna-
ione accomodarsi allo stato suo, nè invidia chi è in
niglior condizione, e non può neanche pensare di appro-
riarsi ciò che non gli appartiene. I poveri di tal genere
neritano stima e lode, ed ecco ciò che la vera morale
eve insegnare: a non disprezzare la povertà, solo per-
hè povertà; a non istimare la ricchezza, solo perchè
icchezza. Ma da questo a predicare che la ricchezza è
n male, che non si deve nè ricercare nè desiderare, la
ifferenza è grande. Può farlo una morale ascetica e tra-
cendente, che potrà essere l'alto ideale, a cui pochi
letti aspirano, non la morale pratica, adattata ai biso-
ni, alle idee, alle facoltà del più degli uomini. E mi
embra che per la ricchezza, secondo questa pratica mo-
le, non possa darsi insegnamento più vero di quello
e dava il Foscolo nella prima delle sue *Lezioni di Elo-
uenza:* doversi stimare le ricchezze più di tutte quelle
ose che esse possono dare, e meno di tutte quelle che
are non possono.

Così in questo nostro poeta insegnasi che la povertà
migliore delle ricchezze procurate con ingiusti mezzi;
a non s'insegna nel medesimo tempo a cullarsi in un
zio contemplativo che a nessuno approda, e che tra-
ina necessariamente a quella povertà, la quale se ha
otuto adornare un Francesco d'Assisi, non può mai es-
re predicata da un vero moralista, come quello stato,
cui la maggior parte degli uomini deve starsi contenta.
mperocchè quel grande, con pochi altri ad esso eguali,
evano tante e tali virtù da potersi innalzare al di so-
a del comune degli uomini, e disprezzare ciò che a

questi è necessario. Ma un moralista che scrive per tutti l'uman genere, o per il suo popolo, propone quei prin cipii di morale che i più possono seguire, e non nascond nemmeno quelle verità di fatto che sono dure a dirs ma che conosciute fanno evitare quel male, a cui forse per non conoscerlo, si andrebbe incontro. E però il n stro poeta moralista, mentre in tante cose sa giust mente far conoscere come il povero sia da valutarsi d più del ricco, non tace e non nasconde con una mora illusoria i reali vantaggi che la ricchezza ha nella vi sulla povertà:

X. 15. Le facoltà del ricco sono la sua città forte,[1]
spavento dei miseri è la loro povertà.
XII. 9. È meglio il plebeo che ha servi,
di chi vanta nobiltà e manca di pane.
XV. 16. Tutti i giorni del povero sono tristi,
e chi è lieto di cuore è sempre in banchetti.
XIV. 20. Anche al suo compagno è odioso il povero,
e gli amici del ricco sono molti.
XIX. 4. La ricchezza aggiunge molti amici,
e il povero dal suo compagno resta diviso.
6. Molti accarezzano la presenza del nobile,
e tutti sono compagni all'uomo munificente.
7. Tutti i fratelli del povero lo odiano,
tanto più i suoi compagni si allontanano da lu
egli segue parole che non sono nulla.[2]
XXII. 7. Il ricco sui poveri signoreggia,
e il servo che presta sull'uomo che prende
prestito.

Ma, non ostante tutti questi innegabili vantaggi c il ricco ha sul povero, si avverte ancora che:

[1] Cf. XVIII, 11.

[2] Credo si debba intendere che il povero sente tutt'al dirsi belle parole, che non hanno poi nessun reale fondament promesse che non hanno effetto.

XXII. 2. Ricco e povero s' incontrano,
ma tutti sono fatti dall' Eterno;

a quale Sentenza serve intanto a stabilire l' eguaglianza linanzi a Dio del povero e del ricco; e quindi in molti ltri precetti s' insegna quale deve essere la condotta di uesto verso di quello, ammaestrando che non si deve idare nella sola ricchezza, ma, più che in questa, nella iustizia; che il povero talvolta val meglio del ricco; che on si deve disprezzare alcuno; che la superbia è mala osa, e buona cosa l' umiltà; che si deve usare carità erso il povero; che è biasimevole l' avarizia, mentre è odevole la giusta liberalità; che è turpe la ricchezza cquistata con mezzi disonesti; e finalmente che il poco ttenuto con giustizia, e goduto in pace, è preferibile lle molte ricchezze conseguite con violenza o con fro-le, il cui possesso cagiona turbolenza e litigi:

XI. 28. Chi fida nella sua ricchezza cadrà,
ma come fronda i giusti fioriranno.
XIX. 1. È meglio il povero che cammina nella sua integrità,
che il perverso di labbra, il quale è stolto. [1]
XI. 12. Chi disprezza il suo compagno è privo di senno,
e l' uomo d' intelligenza tacerà.
XIV. 21. Chi disprezza il suo compagno è peccatore,
chi fa grazia ai poveri, beato lui!
31. Chi opprime il povero ingiuria il suo creatore,
e lo onora chi fa grazia al misero. [2]
XI. 2. Venuta la superbia, viene anche la vergogna,
e coi modesti è la sapienza.
XIII. 10. Solo con la superbia si dà litigio,
e cogli assennati è la sapienza.
XVI. 5. È abbominazione dell' Eterno ogni altiero di cuore,
da una mano all' altra [3] non sarà assoluto.

[1] Cf. XXVIII, 6.
[2] Cf. XVII, 5[a].
[3] Questa frase qui, come al cap. XI, 21, sembra significare

18. Dinanzi alla rovina va la superbia,[1]
dinanzi alla caduta l'alterezza di spirito.
19. È meglio l'umile di spirito con gli umili,
di chi divide la spoglia coi superbi.
XXI. 4. L'alterezza degli occhi, l'audacia del cuore,
lampada[2] degli empi, è peccato.
XXII. 4. Il premio dell'umiltà e del timore di Dio
è ricchezza, onore e vita.
XXI. 12. Chi chiude il suo orecchio al grido del povero,
anch'egli chiamerà e non gli sarà risposto.
XXII. 9. Chi ha occhio compassionevole sarà benedetto,
perchè dà del suo pane al povero.
XIX. 17. Presta all'Eterno chi fa grazia al povero,
e il suo premio gli pagherà.[3]
XI. 24. Vi è chi sparge, e aggiunge ancor più;
chi nega il giusto, ed è pure in bisogno.
25. L'animo generoso sarà di abbondanza saziato,
e chi irriga gli altri sarà anch'egli irrigato.
26. Chi serba il grano è maledetto dal popolo,
ma la benedizione è sul capo di chi lo vende.
XIII. 11. La ricchezza per vanità vien meno,
e chi raccoglie con la mano l'aumenta.
XV. 27. Disturba la propria casa chi è avido di gua
dagni,
e chi odia il dono vivrà.
XXI. 6. Acquisto di tesori con lingua fallace
è dispersa vanità di chi cerca la morte.

che il malvagio e l'altiero sarà punito da un momento all'altro senza che possa trovare assoluzione.

[1] Nel capitolo XV, 33[b], troviamo l'antitesi di questa Sentenza dicendosi che « dinanzi l'onore è l'umiltà. » Cf. ancora XVIII, 12

[2] Intendo qui con molti altri interpreti antichi e moderni l parola ebraica *Nir*, come eguale a *Ner, lampada*. Il Rashì, l'Abe Ezra, il Ralbag e l'Ewald spiegano il nome *Nir* nel significato d *solco*, prendendo questa parola nel significato più esteso di ogn lavoro, di ogni operazione.

[3] Cf. XXVIII, 27.

XXII. 16. Chi opprime il povero per aumentare a sè
darà a un ricco [1] soltanto a suo danno.
22. Non defraudare il povero perchè è povero,
nè opprimere il misero nei tribunali:
23. perchè l' Eterno difende la loro causa,
e priva dell' anima i loro spogliatori.
28. Non invadere il confine antico,
che posero i tuoi padri. [2]
XV. 16. È meglio poco col timore di Dio,
che gran tesoro, nel quale sia turbolenza.
17. È meglio un pasto d' erba con amore,
che un bove ingrassato accompagnato da odio.
XVI. 8. È meglio poco con giustizia,
che abbondanza di prodotti senza equità.
XVII. 1. È meglio un tozzo di pan secco con quiete,
che casa piena di banchetti di vittime, ove sia
litigio.

E questo stesso litigio e il cercare quistioni e brie è risguardato come male tanto grande, che in alne Sentenze viene sconsigliato e rappresentato con iosi colori:

X. 11. L' odio eccita contese,
ma ogni mancanza l' amore ricopre.
XVII. 14. Dà la via all' acqua il principio della contesa,
e prima che s' inasprisca abbandona la lite.
19. Ama la trasgressione chi ama la lite,
chi alza la sua porta [3] cerca la rovina.
XX. 3. È onore all' uomo cessare dalla lite,
e ogni stolto vi s' inasprisce.

Come causa principale di litigio e quistioni è biasiata l'iracondia, dannosa, più che ad altri, a chi vi si

[1] Credo che per questo ricco debba intendersi un altro più ente oppressore.
[2] Cf. XXIII, 10, 11.
[3] Intendi: *chi è altiero.*

abbandona, e lodata invece è la tranquillità e la quiete dell'animo, la quale fa anche perdonare le offese piuttosto che prenderne sdegno:

XIV. 29. Chi è tardo all'ira è grande in prudenza,
chi è pronto alla collera eccita stoltezza.[1]
XV. 1. Mite risposta calma la collera,
e parola molesta accende il furore.
18. Uomo iroso eccita contese,
e chi è tardo all'ira fa quetare il litigio.
XVI. 32. È meglio chi è tardo all'ira più che il forte,
e chi domina l'animo suo più del conquistator
. . . . . di città.
XIX. 11. Il giudizio dell'uomo ritarda la sua ira,
ed è suo vanto perdonare l'offesa.

S'insegna poi in più luoghi essere cagione di dissapori, di litigi e di molti altri inconvenienti l'indiscreto parlare e la ciarla; tanto per leggerezza di mente, quanto per maligno volere; e sotto l'uno e l'altro aspetto è dal nostro poeta ripresa, mentre nel medesimo tempo in altre Sentenze si fa conoscere che il prudente e soave parlare è non meno utile che piacevole:

X. 19. In molte parole non manca la colpa,
e chi frena le sue labbra è prudente.
XI. 13. Il maldicente scopre il segreto,[2]
e chi ha l'animo fedele copre la cosa.
XII. 18. Havvi chi parla come spada che trafigge,
ma la lingua dei savii è un farmaco.
19. Labbro di verità è stabile in eterno,
ma dura solo mentre accenno la lingua mendace
XIII. 3. Chi riguarda la sua bocca conserva l'anima sua
chi apre le sue labbra gliene accade rovina.

[1] Cf. verso 17.
[2] Cf. XX, 19.

XIV. 23. In ogni fatica vi è utile,
ma la parola delle labbra è solo a danno.
XV. 4. Lingua salutare è albero vitale,
ma se è in essa perversità, è rovina dello spirito.
XVI. 24. Favo di miele sono i detti soavi,
dolcezza all' anima, medicina alle ossa.
XVII. 4. Il malvagio ascolta le labbra inique,
la falsità porge orecchio alla lingua perversa.
27. Chi frena i suoi detti conosce il sapere,
ed è tranquillo di spirito l' uomo d' intelligenza.
28. Anche lo stolto che tace, savio è stimato,
e chi chiude le sue labbra intelligente.
VIII. 21. Morte e vita in potere della lingua,
e chi l' ama si pasce del suo frutto.
XXI. 23. Chi riguarda la sua bocca e la sua lingua,
riguarda da sciagure l' anima sua.

Peggiore di colui che malignamente sparla è quei che calunnia, e quegli che in giudicio depone falsa stimonianza, e anche contro costoro il nostro poeta alcune Sentenze:

XIV. 5. Il testimone fedele non mènte,
e spira menzogne il falso testimone.
25. Libera le anime il testimone verace,
e l' inganno spira menzogne.
XIX. 5. Il testimone falso non sarà assoluto,
e chi spira menzogne non iscamperà. [1]
28. Il testimone malvagio schernisce la giustizia,
e la bocca degli empi inghiotte l' iniquità.

Nè molto diverso, ma certo peggiore è colui che vece d' ingannare colle parole tradisce coi fatti, e però molte Sentenze del nostro poeta l' inganno e la frode ngono condannati, e posti a fronte di essi la buona fede l procedere sincero e retto:

[1] Cf. verso 9.

XI. 1. Bilancie ingannevoli sono abominio dell'Eterno,
peso perfetto è il suo gradimento. [1]
3. L'integrità dei retti li guida,
la perversità dei traditori li rovina.
6. La giustizia dei retti li salva,
e nella iniquità i traditori saranno presi.
XII. 20. È inganno nel cuore di quelli che ricercano il male,
e nei consiglieri di pace è allegrezza.
22. Abominio dell' Eterno le labbra fallaci,
ma quelli che operano fedelmente sono a lui graditi.
XX. 17. È piacevole all' uomo il pane della frode,
ma poi si empie la sua bocca di ghiaie.

In qualche modo è pure un tradimento anche l' ingratitudine, quando il beneficato reca danno al suo benefattore, perchè questi si trova offeso da chi meno lo aspettava, e perciò il nostro moralista insegna che (XVII, 13):

Chi rende male per bene,
non si dipartirà il male dalla sua casa. [2]

Ma non si deve dall' altro lato rendere il male nemmeno a chi lo ha fatto a noi, e nemmeno godere della sua sciagura:

XX. 22. Non dire: renderò il male, [3]
spera nell' Eterno e ti salverà.
XXIV. 17. Nel cadere il tuo nemico non ti rallegrare,
e quando rovina non giubili il tuo cuore;

[1] Cf. XX, 10, 23.

[2] Conservo qui, come in altri luoghi, quella costruzione grammaticale del testo poco regolare conosciuta sotto il nome di *anacoluto*.

[3] Cf. verso 29.

18. acciocchè non veda l'Eterno, e lo disapprovi,
e si calmi contro di lui il suo furore.

Si raccomanda ancora di tenersi lontano dall'invidia in generale contro qualunque, ma più specialmente e pare a noi che il destino dei malvagi sia migliore del ostro: [1]

XIV. 30. È vita delle carni il cuore sano,
ma tarlo delle ossa l'invidia.
XIII. 16. Non invidii il tuo cuore i peccatori, [2]
ma solo pensi di continuo al timore di Dio:
17. chè se vi è un avvenire,
anche la tua speranza non sarà distrutta. [3]

Sentimento poi contrario all'ingratitudine, alla vendetta e all'invidia, è l'amicizia, che tutti i più grandi oralisti sono concordi non potere esistere verace e fele, se non tra i buoni, ed essere nel medesimo tempo assimo conforto nella vita tanto nei lieti, quanto negli iagurati avvenimenti; ed il nostro poeta chiama il fele amico un vero fratello, anzi talvolta anche al natule fratello da preferirsi:

VII. 17. L'amico ama in ogni tempo,
ed è un fratello nato per il tempo della sciagura.
VIII. 24. Uomo che ha molti compagni gli ha per male,
ma vi è tale amico che è congiunto più che fratello. [4]

Anche le relazioni di famiglia sono, oltre quelle delmicizia, considerate in questa nostra raccolta di Senze; e principalmente si parla della donna, la quale ggia e virtuosa è tenuta come un bene concesso da

[1] Cf. *Salmi*, XXXVII, e vedi sopra Cap. XIX, pag. 343.
[2] Cf. XXIV, 1, 2, 19.
[3] Cf. XXIV, 14b.
[4] Cf. XXVII, 10.

Dio, fortuna della famiglia e del marito; mentre la dis sennata e cattiva e particolarmente la litigiosa sono rap presentate come gravissimo male e insopportabile mo lestia:

XVIII. 22. Chi ha trovato la donna ha trovato il bene,
e ottenne favore dall' Eterno.
XIX. 14. La famiglia e la ricchezza sono eredità deg
antenati,
e dall' Eterno la donna prudente.
XIV. 1. Le donne savie edificano la casa,
la stolta con le sue mani la rovina.
XII. 4. La donna virtuosa è corona del marito,
ma come tarlo nelle sue ossa è quella turpe.
XXI. 9. È meglio stare sull' angolo d' un tetto,
che donna litigiosa e abitare insieme. [1]

Siccome poi in un popolo, che come l'ebreo menav vita patriarcale, le gioie della famiglia dovevano esser reputate principalissimo piacere dell' esistenza, il nostr poeta rettamente insegna che:

XVII. 6. Corona dei vecchi sono i figli de' figli,
e gloria dei figli i loro padri.

Ma non meno rettamente distingue fra i figli sav e buoni, e quelli stolti e corrotti; e mentre i primi dic gioia ai genitori, chiama i secondi mestizia e amarezza

X. 1. Il figlio savio rallegra il padre,
e il figlio stolto è mestizia della madre.
XVII. 21. Chi genera lo stolto è mestizia per lui,
e non si rallegra il padre dello stolto.
25. È cruccio al padre il figlio stolto,
e amarezza alla sua genitrice. [2]

[1] Cf. verso 19; XIX, 13[b]; XXV, 24; XXVII, 15, 16.
[2] Cf. XV, 20; XIX, 13[a], 26; XXIX, 3, 15.

E non solo queste più intime relazioni della famiglia dell' amico coll' amico sono nel nostro didascalico poema considerate, ma anche quelle del re e dei sudditi; e mancano le Sentenze e gl' insegnamenti per i rettori dei popoli, e per i loro cortigiani. In primo luogo si raccomanda ai re la giustizia:

XVI. 10. La divinazione sia sulle labbra del re,
nel giudizio non errerà la sua bocca.
12. Abominio dei re commettere empietà,
perchè nella giustizia si stabilisce il trono.
13. Sono grate ai re le labbra giuste,
e chi parla rettitudine essi amano.
XX. 8. Il re siede sul trono del giudicio,
disperde con i suoi occhi ogni cattivo. [1]

Ma non tanto si raccomanda la giustizia, da non lasciar luogo anche alla clemenza e alla pietà, e però si dice ancora che:

28. La clemenza e la verità conservano il re,
e rafferma colla clemenza il suo trono.

È manifesta poi l' intenzione d' imporre gran rispetto per l' autorità del re, il cui cuore si dice essere in mano di Dio, per volgerlo ove gli piace; sicchè si mette quasi a paro il timore di Dio e quello del re, si disapprovano quelli che fanno ribellioni, chiamandoli autori di novità; e soprattutto si dipinge come terribile e da sfuggirsi la collera del re, e come buonissima cosa il suo favore:

XXI. 1. Come rivi d' acqua il cuore del re in mano dell' Eterno,
dovunque vuole lo volge.
XXIV. 21. Temi l' Eterno, o figlio mio, e il re,
cogli amatori di novità non ti mischiare.

[1] Cf. verso 26.

XVI. 14. L' ira del re è messo di morte,
e l' uomo sapiente la placa.
15. Nello splendore dell' aspetto del re è la vita,
e il suo favore come nube di serotina pioggia.

Ma si avverte, non ostante questa gloria e quest' au
divina, che il re ha in sè stesso, che la sua vera gra
dezza consiste in quella del suo popolo:

XIV. 28. Nella moltitudine del popolo è la gloria del re
e nel difetto della nazione la rovina del princi

Si consiglia poi il principe a sapere distinguere f
il buono e cattivo ministro:

XIV. 35. Il favore del re al ministro prudente,
e la collera sia contro quello turpe.

Nelle Sentenze poi che formano come l' appendice
questa parte, se ne leggono alcune, che da un lato avv
tono il cortigiano a non vivere in troppa confidenza
principe, e dall' altro sembrano distogliere dalla vita de
Corti, se alcuno spera di ottenerne ricchezza, perchè
maggiore la probabilità di restarne delusi, e dover re
tuire quello che già si è goduto:

XXIII. 1. Quando siedi a cibarti col principe,
pensa bene chi è dinanzi a te.
2. E porrai un coltello nella tua gola,
se tu sei pieno d' avidità.
3. Non desiderare le sue delizie;
è un pane traditore.
4. Non ti affaticare per acquistare ricchezza, [2]
da questa tua prudenza astienti.

[1] Cf. XIX, 12.

[2] Intendo questa e la seguente Sentenza come connesse
precedenti; non come un consiglio che distolga in genere dall'
faticarsi per arricchire, ma dall' avere troppe speranze di acquist
sicure ricchezze, vivendo alla Corte, giacchè il cenno del princ
può darle come toglierle.

5. Volgi gli occhi in quella? e non è più,
perchè ha messo le ali,
come aquila che vola al cielo.

Senza più a lungo ora trattenerci in altre traduzioni Sentenze di questa seconda parte, ci sembra averne te a sufficienza per fare intendere quali idee ci posmo formare intorno al modo, con cui venivano conbite la morale e la felicità della vita umana; e solo ci ce aggiungere che intorno a questa vi è ancora una ntenza, la quale avverte che malamente si può giudie dello stato altrui, perchè solo ognuno sente verante i proprii piaceri e i proprii dolori (XIV, 10):

Il cuore conosce la propria amarezza,
e nella sua gioia non si mischia l'estraneo.

E per la morale è chiaramente enunciato, come abmo già detto, il principio che ognuno riceve la ricomsa dovuta dei suoi detti e delle sue azioni (XII, 14):

Dal frutto della bocca l'uomo si sazierà di bene,
e la ricompensa delle mani dell'uomo ritornerà[1] a lui.

Nel considerare poi questa parte non ne abbiamo laccato le due appendici, perchè, quantunque, come remo a suo luogo, siano probabilmente una posteriore iunta, pure seguono i medesimi principii, ripetono in n parte le medesime Sentenze, mostrano in generale stessa tendenza colla parte più estesa e veramente titutiva del libro; mentre alcune differenze si notano la terza parte, che nel seguente Capitolo brevemente orremo.

[1] Leggo col Chethib, *Jashub, ritornerà,* piuttostochè col , *Jashib, renderà.*

CAPITOLO XXVI.

Esposizione della terza parte del *Libro dei Proverbii* e delle sue appe
dici. — Della compilazione di ognuna delle tre parti. — Della su
cessiva formazione di questo libro. — Sua importanza storica
estetica. — Breve cenno sull'*Ecclesiastico*, sul *Libro della S*
pienza e sull'*Ecclesiaste*.

Quella così chiara e ripetuta antitesi fra il giusto
l'empio, il savio e lo stolto che abbiamo detto essere
base degl'insegnamenti morali della parte seconda d
Libro dei Proverbii, non tiene più il primo luogo nei
terza. Naturalmente sono lodate anche qui la giustiz
e la sapienza, e biasimate l'empietà e la stoltezza; n
quelle Sentenze che contengono questi insegnamen
sono pari alle altre, non tengono più il primato. Il b
simo poi che si dà allo stolto è espresso in modo p
ironico, più satirico, e però meno serio, tanto più c
spesse volte non gli è posto in antitesi il savio, co
esempio da seguirsi.

Possiamo ciò vedere nelle seguenti Sentenze:

XXVI. 1. Come la neve nell'estate, e come la pioggia ne
mèsse,
così non conviene allo stolto l'onore.
3. Il flagello al cavallo, il freno all'asino,
e la verga al dosso degli stolti.
4. Non rispondere allo stolto secondo la sua stoltez
acciocchè non gli sii uguale ancor tu.
5. Rispondi allo stolto come la sua stoltezza,
acciocchè non sia savio ai proprii occhi.[1]

[1] Queste due Sentenze paiono essere in contraddizione;
la prima insegna che non si segua lo stolto nelle sue stolte id
che le nostre risposte non accondiscendano alla sua stoltezza, p
chè si correrebbe rischio di essere giudicati eguali a lui. La seco

6. Si taglia i piedi, beve violenza,
chi commette alcuna cosa ad uno stolto.
7. Come vacillano le gambe allo zoppo,
così la sentenza nella bocca dello stolto.
8. Come legare una gemma in un mucchio di sassi,
così è chi dà allo stolto onore.
9. Come una spina che capita in mano di un ubriaco,
così la sentenza in bocca dello stolto.
11. Come cane che torna sul suo vomito,
lo stolto ripete la sua stoltezza.

XVII. 22. Se pesti lo stolto nel mortaio
fra i grani col pestello,
non trarrai da lui la sua stoltezza.

È naturale poi che mancando in gran parte i gene-
li concetti che abbiamo accennati, siano quasi tutte
ueste Sentenze di particolari insegnamenti, per l'uno o
er l'altro caso della vita, di cui verremo notando alcuni
ochi. Le prime Sentenze riguardano il re, del quale si
agnifica la gloria, ma gli si raccomanda non meno che
ella parte precedente la giustizia come fondamento del
ono; e dall'altra parte si consiglia ai sudditi la modera-
one verso il principe, e a non ambirne le onorificenze
ima di esservi chiamati:

XXV. 2. È gloria di Dio nascondere le cose,
e gloria dei re ricercarle.
3. Il cielo per altezza e la terra per profondità,
e il cuore dei re non si può investigare.
4. Separa dalle scorie l'argento,
e ne esce all'artefice un vaso;
5. separa l'empio dal re,
e si stabilisce nella giustizia il suo trono.[1]

rece insegna di rispondere allo stolto come la sua stoltezza me-
a, correggendolo, e anche rimproverandolo, acciocchè egli non
eda di essere savio.

[1] Cf. XXIX, 4, 14.

6. Non ti vanagloriare dinanzi al re,
e nel luogo dei grandi non ti porre,
7. che è meglio ti sia detto: sali qui,
anzichè abbassarti innanzi al principe che vider
i tuoi occhi.

Sono notevoli come del tutto nuove, paragonate all antecedenti Sentenze, alcune cose che si dicono intorn alla pastorizia, quasi si volesse lodare quest'arte al d sopra delle altre, perchè meno fallace nel rendere i suo prodotti:

XXVII. 23. Conosci lo stato del tuo greggie,
poni il tuo pensiero agli armenti.
24. Chè non per sempre le ricchezze,
nè la corona [1] da secolo a secolo.
25. Si appalesa la biada, si vede l'erbetta,
e si raccolgono le erbe dei monti. [2]
26. Le pecore per il tuo vestito,
e il prezzo del campo sono i capri.
27. E basta il latte delle capre al tuo cibo,
al cibo della tua casa, e al vitto delle tue ancell

Vi è una bella Sentenza intorno a chi abbandona luogo natìo (XXVII, 8):

Come uccello che si muove dal suo nido,
così è l'uomo che si muove dal suo luogo.

Le altre Sentenze ripetono per lo più, con poca d versità di forma, concetti che già trovammo nella part antecedente, e però ci tratterremo a notarne soltant alcuni pochi, dove la diversità è tale, che è prezzo de l'opera prenderli in considerazione.

Se per la vendetta le antecedenti Sentenze inse gnano di non far male, qui si dice (XXV, 21):

[1] Cioè: gli onori che accompagnano le ricchezze.

[2] Si vuole in questo verso indicare la facilità, colla quale si pu esercitare la pastorizia.

Se è affamato il tuo nemico, sazialo di pane,
e se è assetato, abbeveralo di acqua.

In quanto all'arricchirsi con mezzi illeciti è detto anche più chiaramente che altrove (XXVIII, 8):

Chi accresce la sua ricchezza con interesse e usura,
la raccoglie per chi è clemente ai poveri.

E poco innanzi, il ricco ignorante e presuntuoso è messo al di sotto del povero (v. 11):

È savio a sua opinione l'uomo ricco,
ma il povero intelligente lo esamina.

Contro al menar vanto di sè stesso troviamo rettamente insegnarsi (XXVII, 2):

Ti lodi l'estraneo e non la tua bocca,
altr'uomo e non le tue labbra.

E finalmente intorno alla pochezza dell'umano sapere, specialmente per ciò che riguarda il futuro, è bellissima questa Sentenza (v. 1):

Non ti lodare nel giorno di domani,
perchè non conosci che cosa nascerà oggi.

Le appendici poste in fondo al libro, non ostante che brevi, meritano vi si fermi l'attenzione per una certa singolarità di forma nel capitolo XXX, e per il contenuto della seconda parte del capitolo XXXI.

Quell'Agur che ci è d'altra parte sconosciuto, e a cui sono attribuite le Sentenze della prima fra queste appendici, incomincia dal professarsi ignorante, direi quasi al modo socratico, per far convenire anche gli altri uomini del loro poco sapere, perchè subito soggiunge:

4. Chi è salito al cielo e ne è sceso?
chi ha raccolto il vento nei suoi pugni?

chi ha legato l' acqua nella veste?
chi ha sollevato i confini della terra?
quale è il nome suo o il nome del suo figliuolo, se lo sai?

Nel quale verso, intendendosi, come l'Aben Ezra, per cielo il fuoco, e per vento l'aria, si potrebbero credere enumerati i quattro elementi degli antichi, quasi a dimostrare che tutto l'universo è alla mente umana sconosciuto. Per conseguenza si deve stare contenti ai detti del Signore, senza pretendere di aggiungervi nulla di propria mente:

5. Ogni detto dell' Eterno è puro,
è scudo a quelli che vi si affidano.
6. Non aggiungere alle sue parole,
acciocchè non ti riprenda, e sii convinto di menzogna.

E quindi il nostro Agur, con una moderazione da vero filosofo, limita tutte le sue preghiere al Signore a soli due desiderii, che implora gli siano concessi prima che lo sopraggiunga la morte: di tenerlo lontano dalla falsità e dalla menzogna, come ancora dalla povertà e dalla ricchezza, concedendogli solo quanto è sufficiente a vivere: perchè la troppa ricchezza fa dimentichi della virtù e della religione, e la povertà può condurre al furto e alla bestemmia; nè devesi nemmeno essere ingiusti o crudeli verso gli altri, sicchè siano condotti al punto di accusare Dio d' ingiustizia:

7. Due cose domando a te,
non me le negare, prima che io muoia.
8. Falsità e parola mendace allontana da me,
povertà e ricchezza non mi dare,
fammi ottenere il vitto secondo il mio stato;
9. acciocchè non mi sazii, e rinneghi,
e dica chi è l' Eterno?
e acciocchè non impoverisca e rubi,
e offenda il nome dell' Eterno.

10. Non fare che il servo sparli del suo Signore, [1]
acciocchè non ti maledica, e sii colpevole.

Seguono alcune osservazioni e Sentenze morali, disposte però in tanti piccoli gruppi, dov' è manifesta l' intenzione dell' autore di aver voluto raccogliere gli oggetti in ognuno in numero di quattro. Quattro generazioni di uomini perversi; quattro cose insaziabili; quattro sconosciute; quattro insopportabili; quattro esseri piccoli, ma di grande saggezza; quattro al fine che trionfalmente camminano. È inoltre notevole che nell' annoverare alcune di queste quattro cose, si preferisca alla forma semplice una certa ampliazione, incominciando dal dire che sono tre, e correggendosi poi per far sapere che sono quattro. Modo di esprimersi non proprio solamente al nostro Agur, ma che ritrovasi ancora in altro luogo delle Sentenze, e anche nel profeta Amos: [2]

11. Vi è generazione che suo padre maledice,
e sua madre non benedice.
12. Vi è generazione che è pura a sua opinione,
e dalle sue sozzure non è lavata.
13. Vi è generazione, i cui occhi quanto sono altieri!
e le cui palpebre superbe!
14. Vi è generazione, i cui denti sono spade,
e i cui molari coltelli,
per divorare i poveri della terra,
e i miseri fra gli uomini.

[1] Per *Signore* qui intendo Iddio, per *servo* qualunque uomo, e spiego come l' Ewald e il Bunsen, che interpretano questo verso, connettendolo ai precedenti, come un avvertimento di non eccitare altri a dir male della Provvidenza, come nel verso che precede il poeta prega di non esser egli stesso condotto a offendere colle parole la Divinità.

[2] *Proverbii*, VI, 16; Amos, I, 3, 6, 9, 11, 13; II, 1, 4, 6. Cf. ancora *Ecclesiastico*, XXIII, 21.

15. Il vampiro ha due figlie, dicono: dammi, dammi;
tre cose sono che non si saziano,
anzi quattro che non dicono: basta.[1]
16. L'inferno, il ventre sterile,
la terra che non si sazia d'acqua,
e il fuoco che non dice: basta.
17. L'occhio che deride il padre,
e disprezza di obbedire alla madre,
lo scavino i corvi del torrente,
e lo divorino i figli dell'aquila.

18. Tre cose mi sono meravigliose,
anzi quattro non le conosco.
19. La via dell'aquila nel cielo,
la via del serpente sulla rupe,
la via della nave nel seno del mare,
e la via dell'uomo nella giovane.
20. Così la via della donna adultera,
mangia e si forbisce la bocca,
e dice: non ho commesso iniquità.

21. Sotto tre persone trema la terra,
anzi sotto quattro non può reggere.
22. Sotto il servo che regni,
e lo stolto che sia sazio di pane,
23. sotto l'odiata che si mariti,
e l'ancella che succeda alla padrona.

24. Sono quattro piccoli nella terra,
ma savii di grande sapienza.

[1] Qui la progressione non è solo da tre, ma da due a quattro. Che poi nell'ebraica parola *'Aluqà* non si debba intendere la *mignatta*, come molti traducono, ma piuttosto un qualche mostro che, secondo il pregiudizio volgare, succhiava il sangue, mi par chiaro dall'attribuirsegli due figlie che davvero non si capirebbe che cosa fossero, se vogliamo intenderle della mignatta. Il pregiudizio poteva attribuire a un mostro succhiatore del sangue due figlie insaziabili. Per rendere in qualche modo questa idea traduco come altri la parola *'Aluqà* coll'italiano *vampiro*.

25. Le formiche popolo non forte,
e preparano nella state il loro cibo.
26. Gl' iraci popolo non potente,
e pongono nella rupe la loro abitazione.
27. Le locuste prive di re,
ed escono tutte schierate.
28. Il ramarro che con le zampe afferra,
e sta nei palazzi reali.

29. Tre sono che gloriosamente incedono,
anzi quattro che trionfalmente camminano.
30. Il leone potente in guerra,
nè retrocede dinanzi a nessuno.
31. Il cavallo [1] succinto di fianchi, e il capro,
e il re, cui nessuno resiste. [2]

Dopo questa curiosa enumerazione di cose in tal modo stranamente distribuite, Agur conclude le sue Sentenze con due versi di non tanto facile interpretazione, ma che sembrano più che altro voler distogliere da tutto ciò che dà origine ai litigi:

32. Se tu fossi stolto di adirarti,
e se tu pensassi male, mano alla bocca: [3]
33. chè premendo il latte ne esce butirro,
premendo il naso ne esce sangue,
e spremendo l'ira ne esce litigio.

[1] Nel testo è detto soltanto: *il succinto di fianchi*, e alcuni intendono, invece del *cavallo*, il *cane levriere*.

[2] La parola del testo *Alqum* la intendo, secondo l' opinione di molti interpreti, come composta delle due parole *Al*, *non* e *Qum*, *sorgere*, *opporsi*. Altri spiega *Alqum*, *il popolo*, derivando questa parola dall'arabo, e significherebbe: *il re*, *col quale è il popolo*.

[3] Intendi: se mai la passione ti trascinasse ad adirarti, o a pensar male d'altrui, non parlare impensatamente, ma taci, poni la mano alla bocca, perchè dall'ira non può escire che litigio, cosa sempre da evitarsi.

La seconda appendice, composta dei primi nove versi del capitolo XXXI, contiene alcuni ammaestramenti di un re Lemoel datigli da sua madre, per consigliarlo a tenersi lontano dagli amori disonesti e dalla ubriachezza, vizii più che ad ogni altro sconvenienti ad un re, e per esortarlo quindi a rendere la debita giustizia ai poveri e agli oppressi. Sentenze che abbiamo già trovate nelle altre parti di questo libro, per il che non è prezzo dell' opera più a lungo fermarvisi.

Finalmente si dà termine a questa raccolta di Sentenze colla seguente bellissima descrizione e lode della donna virtuosa e buona massaia:

10. La donna di virtù chi la trova?
è molto superiore alle gemme il suo prezzo.
11. Fida in lei il cuore di suo marito,
e di roba non manca.
12. Lo ricompensa di bene e non di male,
tutti i giorni della sua vita.
13. Cerca lana e lino,
e lavora con piacere con le sue mani.
14. È come le navi del mercante,
da lungi porta il suo cibo.
15. E si alza mentre è notte e dà cibo alla famiglia,
e cómpito alle sue ragazze.
16. Pone il pensiero sopra un campo, e lo acquista,
col frutto delle sue mani pianta una vigna.
17. Cinge con vigore i suoi lombi,
e rafforza le sue braccia.
18. Gusta la bontà del suo lucro,
non si spegne nella notte il suo lume.
19. Le sue mani stende al fusaiuolo,
e le sue palme prendono il fuso.
20. La sua palma stende al povero,
e le sue mani porge al misero.

21. Non teme per la sua casa a cagione della neve,
perchè tutta la famiglia ha doppio vestito.[1]
22. Tappeti fa per sè,
lino e porpora è la sua veste.
23. È celebre nelle piazze il suo marito,
quando siede con gli anziani del paese.
24. Fa un zendado e lo vende,
e cintura che dà al mercante.
25. Vigore e decoro è il suo adornamento,
e si ride del giorno estremo.
26. La sua bocca apre alla scienza,
e legge di clemenza sulla sua lingua.
27. Guarda gli andamenti di casa sua,
e pane di pigrizia non mangia.
28. Sorgono i suoi figli e la chiamano beata,
il suo marito e la celebra.
29. Molte donne operano virtù,
ma tu sei eccelsa sopra tutte.
30. È vana la grazia, è nulla la bellezza,
la donna che teme l'Eterno, quella sarà lodata.
31. Datele il frutto delle sue mani,
e la celebrino nelle piazze le opere sue.

Veduto per mezzo di questa esposizione e di queste parziali traduzioni quale sia il contenuto e l'indole del *Libro dei Proverbii*, potremo ora meglio trattare del suo autore e della età, cui appartiene. L'opinione tradizionale lo ha per intiero attribuito a Salomone, e si è spinta tant'oltre da trovare anche nei nomi di *Agur* e di *Lemoel* dei due ultimi capitoli due soprannomi di quel re, opi-

[1] Accetto la variante proposta da alcuni interpreti di leggere: *Shenaim, doppio*, invece che *Shanim, scarlatto*, perchè non pare che qui avrebbe potuto dirsi di non temere il freddo per avere dei *vestiti scarlatti*, come se questo colore lo riparasse meglio che gli altri. Del resto, dà questa lezione anche la Vulgata: *omnes enim domestici eius vestiti sunt duplicibus.*

nione per il primo di essi accettata anche dal Coccejo.[1] Ma dall'altro lato se la tradizione riconosce Salomone come autore di tutte queste *Sentenze*, si trova chiaramente affermato nel *Talmud*, che non furono da lui nè raccolte nè compilate, opera che è attribuita invece al re Ezechia e ai suoi consiglieri.[2]

E se si pensa come difficilmente una tale raccolta di Sentenze poteva oralmente essersi mantenuta inalterata senza aggiunte, nè modificazioni, dai tempi di Salomone fino a quelli di Ezechia, che vuol dire quasi per due secoli e mezzo, vedremo come gli stessi Dottori talmudisti concedano da una parte ciò che negano dall'altra, non potere essere cioè questo libro nella sua totalità, quale oggi ci è pervenuto, opera del re Salomone. Ma altri argomenti ci offre il libro stesso in sè considerato. Che in origine le raccolte delle Sentenze fossero diverse, ce lo attestano i titoli ripetuti, come già abbiamo visto, più di una volta; mentre, se la compilazione fosse tutta di un solo tempo e di un solo uomo, questo fatto sarebbe non solo strano, ma inesplicabile. Inoltre il verso 23 del capitolo XXIV incomincia colle parole: *anche queste dei Savii*, parole che rammentano quelle di una certa parte dei versi gnomici di Focilide.[3] Ora se

[1] *Lexicon hebraicum sub voce.* Il nome di *Agur* deriverebbe, secondo l'interpretazione talmudica, da *Agar, raccogliere*, e Salomone avrebbe dato a sè stesso questo nome come raccoglitore dei detti della legge. *Jaqè* deriverebbe da *Qò, vomitare*, perchè, dopo raccoltili, dava fuori, *manifestava*, questi stessi detti; interpretazione che accordasi colla traduzione della Vulgata: *Verba congregantis filii vomentis.* Secondo un'altra interpretazione, *Jaqè* significherebbe *innocente.* (Vedi *Jalqut Simeonì* e *Midrash Mishlè in locum.*)

[2] Vedi *Talmud Babilonese, Babà Bathrà*, f. 15, *a*.

[3] Καὶ τόδε Φωκύλιδεω. Cf. C. O. Müller, *Storia della Letteratura greca*, traduz. ital., vol. I, pag. 187.

nche le Sentenze, che seguono a queste parole, sono at-
ibuite a diversi *Savii* e non a *Salomone*, chiaramente se
e può concludere che fra le Sentenze che precedono ve
e devono essere un certo numero appartenenti ai *Savii*,
trimenti quella parola *anche* non avrebbe senso. Fra le
verse parti poi di questo libro è tanto grande la diver-
tà di stile e anche diverso il modo di dare gl' insegna-
enti, che non si possono tutti riferire ad un solo au-
re. Già abbiamo notato come il discorso continuato e
renetico della prima parte differisca dal fare più in-
rrotto delle altre due. Ma anche fra la seconda e la
rza parte si notano queste differenze, che nell' ulti-
a le Sentenze sono più spesso unite in piccoli gruppi
più versi che non accada in quella, il parallelismo
le parti del verso è in generale meno rigorosamente
ntenuto, meno artisticamente espresso, e non vi ap-
re quella spiccata antitesi e quella perfetta corrispon-
nza che tanto piace nelle Sentenze della parte seconda.
per ultimo, le stesse Sentenze più di una volta ripetute
n le stesse o con molto simili parole, come nei singoli
oghi abbiamo notato, mostrano chiaramente che non
ono nè dallo stesso autore compilate, nè da una sola
rsona che portasse nel suo lavoro unità di concetto.
servato pertanto il contenuto e lo stile della seconda
rte (capitoli X-XXII, 16), siamo disposti a tenere col-
Ewald,[1] che questa sia la più antica di tutto il libro, e
masse in origine un *Libro di Sentenze* essa sola. E certo
e fra queste, se non possono tutte credersi di Salomo-
, nulla fa ostacolo a supporre che una gran parte a lui
partenga, e altre siano ancora a lui anteriori.

Quando poi Salomone divenne tipo di sapiente, e gli
attribuì una fertilità come scrittore che pare esagera-

[1] *Die Dichter des A. B.*, 2er Theil, 2ª ediz., pag. 4-41.

ta, giacchè i suoi *Meshalim* si fanno ascendere al nu
mero di tremila;[1] tutte le Sentenze che si raccolser
degli antichi sapienti, furono dal suo nome intitolate,
Salomone rimase il carattere poetico del sapiente mora
lista, come David quello del sacro poeta. Perciò, anch
nelle posteriori compilazioni, le Sentenze morali furon
dette di Salomone, e anche quegli che, in età più re
cente, tutte le raccolse in un solo libro, e vi pose di su
l'introduzione, non credè di mentire, se a tutto il libr
dava il titolo di *Sentenze di Salomone*, perchè se non e
fettivamente tutte di lui, certo a lui non poche apparte
nevano, e tutte poi possono dirsi secondo uno stess
intendimento pensate e scritte.

Convengo ancora coll'Ewald[2] nel credere che all
seconda parte abbia seguito cronologicamente la comp
lazione della terza circa ai tempi del re Ezechia, com
attesta il suo titolo, e come si può arguire ancora d
genere di alcune Sentenze, che mostrano uno stato no
certo prospero e felice, come erano i tempi delle invasio
assire; ma da prima queste due compilazioni saran
rimaste molto probabilmente separate. Solo più tardi
sarà pensato a riunirle per formare tutto un solo libr
di poesia morale, e allora sarà stata scritta come gen
rale introduzione la prima parte che per la sua indo
parenetica mostra una qualche somiglianza con i discor
profetici.

Sembra ancora molto probabile che questo stes
terzo compilatore e autore della prima parte, trovan
altre antiche Sentenze non raccolte da chi lo aveva pr
ceduto, ne abbia formato le due appendici alla secon
parte (XXII, 17-XXIV, 22, e XXIV, 23-34), apponendo

[1] *1 Re*, V, 12.

[2] Op. cit., pag. 41-47. Cf. pure Grätz, *Geschichte der Jud*
2er Band, 2e Hälfte, pag. 382-388.

mediatamente a questa, piuttostochè alla fine della ter-
: perchè, come già abbiamo notato, le Sentenze di que-
e appendici hanno per la forma e per il contenuto più
finità colla più antica raccolta che con la più recente.

Sarebbe ora difficile stabilire in quale relazione cro-
logica stiano i due ultimi capitoli con tutto il rimanente
l libro. Chi fossero *Agur* e *Lemoel*, da cui sono intito-
i, intieramente ignoriamo; e in verità che se le antiche
erpretazioni, le quali vogliono questi nomi siano allego-
i del re Salomone, non ci paiono dovere esser prese sul
io, nemmeno alcune congetture fatte dai moderni in-
preti sono più accettabili. Abbiamo nei primi due versi
questi due capitoli, oltre il nome dell'autore, anche la
ola ebraica *Massà*, che spesso trovasi come titolo ai
icinii dei profeti, e vuol dire, secondo l'opinione più
babile, *alto discorso, orazione;* e non vi sarebbe nes-
na difficoltà a intendere anche in questi luoghi quella
ola nello stesso significato, potendo benissimo così
tolarsi una raccolta di Sentenze morali scritte in istile
tico.

Ma si è supposto invece un regno di *Massà*, che al-
vuole arabo, altri per un certo tempo occupato da
tribù ebraica, e il nostro *Agur* e il nostro *Lemoel*
ebbero stati re di questo paese. Ma non abbiamo
suna memoria storica di un regno così chiamato, se
che fra le tribù ismaelitiche ne viene annoverata
he una che ha nome *Massà*. (*Genesi*, XXV, 14.) Si
pone poi che avesse questo nome il paese idumeo, il
le si dice nelle prime *Cronache* (IV, 41-43) conqui-
o da una parte della tribù di Simeone, e questi sì
olono solidi fondamenti per fabbricare tale ipotesi. [1]

[1] Vedi Hitzig, in *Zeller's theolog. Jahrbuch*, 1844, pag. 269-
Commentar, pag. 310 e seg.; Bunsen, *Bibelwerk, Einleitung*,
CLXXVIII e seg.

Ognuno può facilmente da sè stesso vedere quanto s questa conghiettura arbitraria, mentre è tanto sempli intendere la parola *Massà* nello stesso significato che in tutti gli altri luoghi. Ma il titolo del capitolo XXX off ancora qualche altra difficoltà. Tradotto secondo la p comune opinione suonerebbe: *Parole di Agur, figlio Jaqeh: alto discorso: detto di tale uomo per Ithiel, Ithiel Uchal,* come se *Ithiel e Uchal* fossero le due person per le quali sarebbero state scritte queste Sentenze.[1]

A noi pare che questa interpretazione non preser nessuna seria difficoltà, contentandoci dall' altro lato confessare che non sappiamo chi fossero nè l' autore le persone, per le quali egli scriveva. Ma vi sono ce interpreti che non vogliono mai riconoscere d' ignora qualche cosa: e la Vulgata traduce: *Visione che prof l' uomo, col quale è Dio, e il quale confortato, Dio dim rando con lui, dice, ec.;* e fra i moderni l' Ewald intend *Con me Dio, e io sono forte;* e il Bunsen: *Io mi affati intorno a Dio, mi affaticai intorno a Dio e mi consuma*

Ma aperta la via a tali congetture, chi sa a qu stranezze si potrebbe giungere; e però è bene tenersi quel modesto metodo d' interpretare che spiega ciò c si può, e non pretende tutto con certezza risolvere. N lasceremo quindi indeciso anche in qual tempo vive quest' Agur, perchè nulla ci pare che possa indubita mente risolvere se fosse contemporaneo del re Salor ne, come vuole l'Aben Ezra, o a quel re poco anterio come propone C. B. Michaelis, o se di età molto più rec te, come i più tra i moderni. E lo stesso diremo dell'alt a noi egualmente sconosciuto, chiamato Lemoel, non t vando però nessuna ragione neanche per questo che induca a credere, come opinano gli antichi commenta

[1] Così interpretano l' Aben Ezra, il Ralbag e il Rosenmüll

brei, che questo nome si fosse dato il re Salomone, e he le Sentenze da lui riferite in nome di sua madre ano veramente di Betsabea, moglie del re David.

L' ultima parte poi in lode della donna virtuosa pare nche questa di altro autore che il Lemoel, a cui è attri- uito quest' ultimo capitolo, perchè evidentemente col- incominciare di quella cessano i consigli dati dalla adre al suo figlio Lemoel, e si tratta tutt' altro argo- ento. Ma saremmo inclinati a supporre che questo elo- o alla virtù della donna fosse opera dello stesso autore ei primi nove capitoli. Perchè troviamo anche qui al ri che in quello un continuato discorso, anzichè stac- te Sentenze. E come là s' insegna essere virtù impor- ntissima all' uomo l' amore fedele e casto del matrimo- o, e pessimo vizio la fornicazione e l' adulterio; così on sarebbe fuori di luogo che lo stesso autore di quella e oggi è la prima parte, per compire nel medesimo mpo tutto il libro avesse concluso il suo lavoro con uesta bella descrizione della donna virtuosa amante del o marito, e tutta piena di cure per i suoi figliuoli e r la famiglia.[1]

È certo poi che questa raccolta di Sentenze traman- taci dall' antica sapienza del popolo ebreo ha per noi andissima importanza, non inferiore alla raccolta li- a dei *Salmi*, nè ai libri profetici, nè alle raccolte di ggi nei libri mosaici.

[1] In ordine molto diverso che nel testo ebraico trovansi que- appendici nella versione dei *LXX*, nella quale i primi quattordici si del capitolo XXX sono inseriti fra il 22 e il 23 del XXIV, e to il rimanente coi primi nove versi del XXXI sono posti prima capitolo XXV. L'elogio della donna virtuosa è come nel testo aico alla fine del libro. Le quali diversità nel testo dei *LXX* o una prova di più, oltre quelle sopra allegate, che in origine *libro dei Proverbii* ebbe una compilazione diversa da quella, in ci è pervenuto.

Qui vediamo più da vicino che in altri scritti del Vec
chio Testamento le relazioni della vita privata, perchè pi
da vicino considerate in queste Sentenze che riguardan
più che altro la pratica della vita, e fanno conoscer
quali erano presso gli antichi Ebrei i vizii più temuti,
perciò ancora deve supporsi siano stati i più comun
e quali le virtù tenute in più alto pregio, e per cons
guenza più caldamente raccomandate dai loro moralist
Nè qui staremo a ripeterle, perchè già sopra analizzat
ed esposte. Nè è minore l'importanza dal lato della fo
ma, dello stile e della lingua. Abbiamo qui una manier
di esporre il pensiero in parte diversa dagli altri libri d
Vecchio Testamento, e il continuato e parenetico discors
dei primi nove capitoli, e l'arguto sentenziare degli a
tri successivi, particolarmente della parte più antica fi
al verso 16 del capitolo XXII, ci dimostrano ricca ver
di poetare e robusto vigore di pensiero. Le Sentenze,
vero, si ripetono talvolta o nel contenuto o nella form
ma non si può dire che in generale l'insegnamento ri
sca monotono, perchè sono varii, come abbiamo veduti
i soggetti presi a trattare, e noi ci siamo trattenuti s
tanto sui principali; nè manca quello spirito e quell'umo
che così piacevolmente condisce ogni insegnamento m
rale, particolarmente se espresso in forma sentenzio
Possiamo dire inoltre che molto fosse naturale e p
cevole agli antichi Ebrei questo genere di scritti, perc
ne troviamo imitazioni di qualche valore anche in età
recenti. Tra i libri non ammessi nel Canone ebraico,
di cui più non esiste che il testo greco, abbiamo l'
clesiastico altrimenti detto *Sapienza del figlio di Sira*
che nel prologo stesso di questo libro ci si dice esso
stato dall'ebraico in greco tradotto, e rivisto poi c
più cura dal nipote dell'autore.

Il contenuto di questo libro e il suo stile è in tutt

er tutto secondo il gusto di quello dei *Proverbii*, e anhe in questo troviamo come in quello una bellissima e nolto notevole personificazione della Sapienza; ma tale ne già si risente in parte delle speculazioni della filosoa greco-ebraica. Nè ciò parrà strano, quando vediamo ne il nipote dell' autore viveva sotto il regno di Tolomeo vergete, e in Egitto trovò questo libro del suo avo, il uale è da supporre che colà lo avesse scritto, dopo avere cquistato insieme con la sapienza tradizionale e religiosa el proprio popolo anche quella greca, che in Egitto ormai non solo aveva preso stanza, ma vi si era naturazzata come in una seconda patria.

Altro libro di questo genere, fra gli apocrifi, è la *apienza*, così detta *di Salomone*, pervenutaci anche quea nel solo testo greco, e di cui probabilmente non vi mai un originale ebraico, nè in altra lingua semitica. senz' alcun fondamento l' opinione che l' attribuisce a alomone, come anche quella di alcuni moderni che ne rrebbero autore Filone, il celebre filosofo ebreo di essandria; ma è certo scritto da un Ebreo vivente in gitto sotto il regno dei Tolomei.[1] Il contenuto del liro è, come dice il suo titolo, un elogio alla *Sapienza*, a di quella sapienza che è unita alla religione; e quanque alcuni vogliano trovarvi nel modo della compozione un' imitazione dell' *Ecclesiaste*, a me pare invece ù affine ai primi nove capitoli dei *Proverbii*. Imperocè vi è come in questi un discorso continuato, ma non n dubitare scettico come nell' *Ecclesiaste*. S'insegna e si ecetta come nella prima parte delle Sentenze, non si opongono dubbii e questioni; anzi si parla con tutta rtezza della bontà e della sapienza della Legge divina, della stoltezza delle religioni idolatriche. Ma di questo

[1] Vedi De Wette-Schrader, *Einleitung*, etc., § 381, 382.

libro e dell' *Ecclesiastico*, come a noi non pervenuti in lingua ebraica, basta aver fatto qui breve cenno, che i trattarne con più ampiezza ci condurrebbe fuori dei li miti del nostro argomento.

Altro libro didascalico del Vecchio Testamento, e ch aggirasi intorno alla morale, è l'*Ecclesiaste*, ebraicament *Cohelet;* e perchè da alcuni critici è annoverato fra i libr poetici, non vogliamo passarlo del tutto sotto silenzio soltanto perchè non ci venga fatto rimprovero di omis sione. Ma, come altra volta avvertimmo, [1] non crediam che questo libro sia scritto in forma poetica. Nella mag gior parte di esso, e dove veramente si pongono i dubb e si trattano le quistioni, invano si cerca il parallelism dei versi, che è la legge e la regola generale della poesi biblica e il segno certo per riconoscerla e distinguerl dalla prosa. Se i primi otto versi che ne formano proemio, e qua e là alcune sentenze più staccate di contesto della continuata trattazione appaiono scrit con un certo parallelismo, e però alcuni interpreti qu ste parti hanno tenute veramente poetiche, si cons deri che molto naturalmente lo stile alquanto inna zandosi dalla più bassa prosa, nella quale è scritta maggior parte dell' *Ecclesiaste*, assume una certa arm nia e una cadenza nelle proposizioni che molto si avv cina al ritmo.

Ma sarebbe difficile stabilire se questa più armoni distribuzione dei versi sia stata cercata e voluta dall' a tore, o nata per sè stessa come effetto naturale dell' i nalzarsi dello stile. Ad ogni modo, quando pure qualch breve tratto del *Libro dell' Ecclesiaste* fosse scritto col leggi del parallelismo poetico, resterà sempre indubita che la parte molto più estesa per quantità, e molto p

[1] Vedi *Il libro del Cohelet, volgarmente detto Ecclesias* Pisa, 1866, pag. 118 e seg.

importante per il contenuto, e quella che costituisce veramente la composizione del libro, è scritta in prosa. E se molti tra i moderni critici lo hanno annoverato tra gli scritti poetici, non vorremmo fossero stati a ciò indotti dal desiderio di trovare in tutto e per tutto nei libri del Vecchio Testamento un'armonica divisione, dalla quale nessuno di quelli potesse restare escluso. Gli antichi Ebrei avevano diviso la *Bibbia* in tre parti: 1ª la *Legge* (*Thorà*) che comprende i cinque libri mosaici; 2ª i *Profeti* (*Nebiim*) distinti in antichi e più recenti, intendendo per quelli i libri storici oltre il *Pentateuco*, e per questi i Profeti veramente detti; 3ª gli *Agiografi*, gli *Scritti* per eccellenza (*Chethubim*), nei quali sono compresi tutti i libri poetici, ma anche alcuni storici e del tutto prosaici, come la storia di Rut, di Ester, i libri di Esdra, di Nehemia, e le *Cronache*, e anche il libro profetico di Daniele. Dimodochè in questa raccolta che comprende libri non tutti della medesima specie, nè per la forma, nè per il contenuto, trovò bene il suo luogo anche l'*Ecclesiaste*. Ma quando si volle fare dei libri del Vecchio Testamento più logica divisione, e bene si distinsero in istorici, profetici e poetici, non poteva certo l'*Ecclesiaste* essere compreso nè fra i primi, nè fra i secondi, e fu posto fra i terzi, tanto più che già alcuni Padri della Chiesa come tale lo avevano risguardato.

Ma se invece di spingere tant'oltre l'amore della classificazione si fosse più considerato in sè stesso il contenuto e la forma dell'*Ecclesiaste*, non si sarebbe compreso in nessuna di quelle tre specie, e si sarebbe detto che fra i libri del Vecchio Testamento presenta qualche cosa di distinto da tutti gli altri, cioè un'opera filosofico-morale, scritta per la maggior parte in prosa.

CAPITOLO XXVII.

Del *Libro di Giobbe.* — Considerazioni generali su questo poema. — Analisi ed esposizione del suo contenuto.

Siamo ora giunti colla nostra trattazione a dover parlare del poema di Giobbe, col quale, come fino dal principio abbiamo avvertito, porremo fine a questi nostri studii sulla biblica poesia. E davvero la stessa distribuzione logica dell' argomento ci ha riserbato da ultimo non solo il più grande monumento dell' antica poesia ebraica, ma ancora uno dei più grandi concepimenti dell' umano pensiero, ed espresso in una forma e in uno stile di tale eccellenza e di tale elevatezza, che potrà essere stato pareggiato, ma non mai superato. E se è cosa certo piacevole trovare, anche alla fine del cammino che abbiamo percorso, un soggetto forse più di tutti gli altri, che fin qui abbiamo esaminati, degno di fermare la nostra attenzione, non deve però dissimularsi che non è fra tutti il più facile ad essere compreso, e che è quello, intorno al quale interpreti e critici hanno manifestato divergentissime opinioni. Imperocchè per accennare qui solo in quanto diverso modo si sia opinato intorno al tempo, cui devesi riferire la composizione di questo poema, non havvi età della ebraica letteratura, incominciando dai tempi anteriori a Moisè fino a quelli posteriori all' esilio di Babilonia, alla quale o dall' uno o dall' altro critico questo poema non sia stato attribuito.

E, cosa più notevole, mentre per gli altri scritti della *Bibbia* è almeno concorde con sè stessa l' opinione tradizionale, per questo libro invece troviamo che nello stesso *Talmud* si disputa sull' età, in cui può essere stato

scritto questo poema, colla stessa diversità di opinioni manifestata poi da tutti i critici, e vi è tale dottore talmudico che ne fa autore Moisè, mentre altri vuole che Giobbe sia vissuto nell'età dei Giudici, e altri che egli fosse fra i reduci dall'esilio di Babilonia.[1] Noi però, seguendo anche in questo lo stesso metodo che per gli altri biblici scritti già presi in esame, ne studieremo prima il contenuto, l'indole, l'intendimento e la forma, perchè crediamo necessario aver formato intorno a questi punti chiare idee, prima di poter parlare dell'età e dell'autore.

Il *Libro di Giobbe* è il solo poema del Vecchio Testamento, nel quale il soggetto venga svolto in una forma ampia ed estesa, mentre tutte le altre poesie bibliche, come già abbiamo veduto, sono o separati Canti, o staccate Sentenze, o tutt'al più brevi poemetti; ma qui abbiamo un'idea sola, un solo fatto che si svolge con ampiezza e mirabile unità dal principio sino alla fine. Non istiamo fino da ora a discutere sull'autenticità di alcune parti che la critica ha fatto dubitare se siano posteriori aggiunte; concesso ancora di diminuire il poema di Giobbe di queste parti, e ridottolo a quelle minime proporzioni che la critica più severa può esigere, non resta meno perciò un poema di ragguardevole estensione e di rigorosa unità, la quale non è scemata nemmeno dal fatto che il prologo e l'epilogo di questo libro siano scritti in prosa, perchè in questi si raccontano soltanto i casi dell'eroe del poema, accadutigli prima che dia sfogo al proprio dolore nei dialoghi con i suoi amici; e dopo che per la divina apparizione riconosca il proprio nulla. Altra conferma anche questa che per l'indole dell'ebraica letteratura ogni narrazione si faceva in linguaggio pro-

[1] Vedi *Talmud Babilonese, Babà Bathrà*, f. 15 *a* e *b*.

saico, mentre in questo stesso libro è tutto nella più alta poesia ciò che serve allo sfogo della passione e del dolore, o all'ammaestramento del pensiero.

I primi due capitoli adunque del *Libro di Giobbe* raccontano che un uomo di questo nome nella terra di 'Uz era virtuoso e temente del Signore, ricco di bella famiglia e di molti averi, e tanto pio, che quando i suoi figliuoli si radunavano a festivo banchetto, egli faceva per loro sacrifizii di espiazione, temendo forse nell'allegrezza non sempre moderata dei conviti avessero commesso qualche peccato. Tanto pia virtù è amata dalla Provvidenza divina; e nella Corte del cielo, quando convengono dinanzi all'Eterno i figli di Dio, col qual nome sono qui indicati gli Angeli, viene fra questi anche Satana, a cui il Signore richiede donde venga; e alla risposta, che dal girare in questo mondo, richiede ancora se aveva posto mente a Giobbe, del quale non vi era nè più virtuoso nè più temente del Signore. Con malignità Satana risponde che non per nulla Giobbe era buono e religioso, giacchè Dio lo aveva circondato di ogni bene; ma che, se fosse caduto nella disgrazia, lo avrebbe rinnegato. E Dio concede a Satana di mettere alla prova questo suo servo, privandolo di ogni bene, e solo lasciando intatta la sua persona. E dopo breve tempo il povero Giobbe rimane privo non solo di ogni suo avere, che, consistente in greggie e armenti, gli viene rapito da nomadi ladroni, ma anche dei suoi figli morti sotto le rovine di una casa improvvisamente crollata. Non ostante Giobbe con santa rassegnazione si sottomette ai voleri divini, ed esclama con vera pietà (I, 21):

> Nudo uscii dal ventre di mia madre,
> e nudo ritornerò colà: [1]

[1] Cioè: nel seno della madre comune che è la terra.

l'Eterno diede, e l'Eterno tolse,
sia il nome dell'Eterno benedetto.

La malignità di Satana è dunque per ora rimasta scornata, il giusto e pio sa anche infelice mantenere costante la sua virtù e la sua pietà. Ma Satana ritorna a un altro convegno della Corte celeste, e Dio lo rimprovera della crudele prova fatta sul povero Giobbe, al che Satana non si perde di animo, e risponde che fino a quando l'uomo conserva intatta la sua salute, sicchè non pericoli nella vita, gli è facile sottomettersi di buon animo a tutte le altre sventure. E anche questa prova l'Eterno concede alla malignità di Satana, avvertendolo però che le malattie da infliggersi a Giobbe non fossero tali da condurlo al sepolcro. Il povero Giobbe difatti si trova poco dopo piagato in tutto il corpo. La moglie di lui non si mostra allora troppo buona donna, lo consiglia a rinnegare Dio, dovesse succedere anche la morte; ma egli la rimprovera, dicendole che essa parla come donna stolta, e come riceviamo il bene da Dio, così bisogna anche sapere sopportarne il male, e si sottomette per ora con rassegnazione all'avverso suo fato. Le sue sventure giungono intanto a notizia di tre suoi amici: *Elifaz Temanita, Bildad Suhita* e *Zofar Naamateo*, i quali accorrono presso di lui per consolarlo e dargli conforto. Tanto quell'infelice è dal suo malore sfigurato, che non potrebbero nè anche riconoscerlo, alla qual vista rimangono così presi dal dolore, che lo manifestano col pianto, e, come è costume orientale, lacerandosi gli abiti. Stanno lungamente in silenzio, perchè i grandi dolori sul primo non trovano parole per potere essere espressi, fino a che Giobbe dà principio ai suoi lamenti; e qui cessa la prosaica narrazione, e incomincia il dialogo nel più alto linguaggio poetico.

Il povero Giobbe si trova precipitato da uno stato felice nel più desolante infortunio, e le prime sue parole ai suoi amici sono un grido di dolore e di disperazione, col quale impreca alla sua nascita, esprime il desiderio di non avere mai appartenuto al numero dei viventi, o almeno di esser morto appena nato: perchè sarebbe già dove ogni affanno si cessa. Ma con questo grido di dolore non accusa egli ancora la giustizia della Provvidenza; domanda soltanto, perchè sia data la vita a chi trova in essa solo il male, e preferirebbe perciò di morire:

III. 3. Si disperda il giorno in cui nacqui,
e la notte che disse: [1] fu partorito un uomo.
4. Quel giorno sia oscurità,
non lo ricerchi Dio dal cielo,
non risplenda sopra quello la luce.
5. Lo deturpino l'oscurità e l'ombra mortale,
dimori su quello la nube,
lo conturbino gli oscuramenti [2] del giorno.
6. Quella notte sia presa dalla tenebra,
non si rallegri fra i giorni dell'anno,
nel numero dei mesi non entri.
7. Ecco sia quella notte desolata,
non vi entri il canto.
8. La maledicano quelli che imprecano al giorno,

[1] Mi pare più poetico intendere che sia personificata la stessa notte, come annunziatrice della nascita, che non come vogliono altri, i quali traducono: *la notte, nella quale si disse.*

[2] Seguo quegl' interpreti che intendono la parola *Chimrirè* eguale a *Chamrirè, oscuramenti,* e non prendono la lettera *chaf* come una preposizione, per poi tradurre: *come le amarezze.* Nel primo modo è meglio conservato anche il parallelismo sinonimico, e per *oscuramenti del giorno* s' intendono i modi, coi quali il giorno può essere oscurato, e perchè le nubi e le nebbie già sono accennate nei due precedenti emistichii, forse qui si vuol dire più specialmente delle ecclissi.

che sono pronti ad eccitare il Liviathan. [1]

9. Si oscurino gli astri di quella sera,
speri la luce, e non vi sia,
e non veda le luci dell'aurora:
10. chè non chiuse le porte del mio ventre,
e non celò l'affanno ai miei occhi.
11. Perchè fin dalla matrice non son morto,
appena escito dal ventre non sono perito?
12. Perchè mi raccolsero le ginocchia,
ed a che le mammelle per allattarmi?
13. Chè ora giacerei e sarei quieto,
dormirei, sarebbe a me fin d'allora riposo.
14. Con i re e i consiglieri della terra,
che si fabbricano case deserte, [2]
15. o coi principi che ammassano oro,
che empiono le loro case d'argento;
16. o come aborto nascosto, nulla io sarei,
come feti che non videro la luce.
17. Colà gli empi cessano il tumulto,
e colà riposano gli esausti di forze.

[1] Pare che in questo verso si alluda a un pregiudizio popolare anche più comune forse fra gli Orientali, che credevano alla potenza dei magi, quando imprecavano contro qualche cosa o qualche persona. E Giobbe vuol dire che contro il tempo della sua nascita imprechino questi magi, e quelli che eccitano il Liviathan. S'intenda per questo un animale malefico, una specie di serpente, non certo qui il coccodrillo, o, come altri vogliono, il Drago celeste, tenuto costellazione di malefica influenza.

[2] La parola *Horaboth* del testo mi pare sia meglio degli altri resa dall'Hitzig, che traduce *öde Häuser, case deserte,* mantenendosi così fedele all'originale, e facendo intendere che s'indicano con questa espressione i mausolei, i magnifici sepolcri che si fabbricano i re, i quali non sono edifizii per essere abitati e popolati, ma per rimanere deserti, e soggiorno dei morti. È probabile che si voglia alludere alle *piramidi;* ma il tradurre a dirittura con questa parola come l'Ewald, il Bunsen, il Merx, e molti altri, mi sembra un poco arbitrario. Il tradurre poi, come gli antichi interpreti, la parola *Horaboth, distruzioni, rovine,* non darebbe un senso molto accettabile.

18. Insieme i prigioni son tranquilli,
non sentono la voce dell'oppressore.
19. Piccolo e grande colà sono,
e il servo libero dal suo padrone.
20. Perchè dà all'affannato la luce,
e la vita agli amareggiati nell'anima?
21. Che sperano la morte e non l'hanno,
e la ricercano più che tesori nascosti?
22. Che si rallegrerebbero di giubilo,
gioirebbero se trovassero un sepolcro?
23.[1] All'uomo, la cui via è nascosta,
e Dio gliela tiene assiepata?
24. Chè prima del mio pane viene il mio gemito,
e si versano a onde i miei sospiri.
25. Chè sciagura ho paventata e mi ha colto,
e ciò che temeva mi è sopravvenuto.
26. Non ho quiete, nè pace, nè riposo,
mi ha sopraggiunto l'affanno.

Questo violento scoppio di dolore serve come d'introduzione a tutto il dialogo fra i quattro amici, che non ostante abbia l'intendimento di ammaestrare come possano conciliarsi i mondani eventi colla giusta Provvidenza divina, non procede pacato e freddo come una discussione filosofica, ma ha tutta la vaghezza di poetiche parlate, sia per gli adornamenti della immaginazione, sia per la forza del sentimento e della passione, sia per la regolarità della ritmica armonìa.

Come bene hanno osservato quasi tutti gl'interpreti, il dialogo fra Giobbe e i suoi amici può dividersi in tre colloquii: 1° Capitoli 4-14; 2° Capitoli 15-21; 3° Capitoli 22-31. In ognuno dei quali il primo, ora a confortare, ora a rimproverare Giobbe, è Elifaz, come il più autorevole, il secondo Bildad, e il terzo Zofar; ec-

[1] Sottintendi le prime parole del verso 20: *perchè dà la vita.*

etto il terzo colloquio, nel quale quest' ultimo non rende la parola. E si può dire in generale che i tre nici sostengono contro Giobbe un medesimo assunto; on darsi infortunio senza che sia meritato come puni- one di colpe commesse, per conseguenza anche lui ver meritato la sua sorte: riconosca perciò i suoi falli, penta di cuore, e Dio lo perdonerà, lo farà ritornare primiero suo stato. Ma Giobbe sente troppo a fondo ella sua coscienza di non avere meritato tanto infortu- o, si dichiara ad alta voce innocente, e perciò con- ude non esser vero che la sciagura sia sempre puni- one della colpa, la felicità sempre ricompensa della rtù, e può finalmente colla forza delle sue parole ri- rre i suoi amici al silenzio. Questo è il disegno gene- le di tutto il dialogo; ma giova vederne più dappresso particolari contorni ed il colorito, per potere compren- ere come la discussione progredisca e giunga al suo rmine.

È naturale che fra i quattro interlocutori quegli che concilia maggiormente la benevolenza del lettore, sia obbe, perchè nei suoi discorsi si sente che egli ha tutta ragione, tanto più che ogni uomo ha più o meno sof- to in questa vita, e ognuno crede di avere a torto fferto, ognuno dice che non è la giustizia, la quale in esto mondo comparte gli eventi, e se pure è una giu- zia, è tale che non possiamo comprenderla, non pos- uno rendercene conto. Le parole di Giobbe sono det- e dal più profondo sentimento, dalla più esasperata ssione: egli soffre e non sa perchè, non nega mai però e vi sia un Dio rettore dell' universo, lo riconosce anzi mpre in tutti i suoi discorsi. Ma giust' appunto perchè ede vi sia *quell' Imperador che lassù regna*, gli domanda gione delle sofferenze che gli ha inflitte, vorrebbe es- re da lui udito e averne risposta, venire anche con lui

a discussione, quantunque sappia bene non esservi fra lui e l' Onnipotente un giudice che possa liberarlo dal timore che Dio gl' incute. E se vogliamo confrontare Giobbe con Prometeo, per quanto ognuno alla lettura del *Prometeo* senta tutta la sua benevolenza essere proclive al Titano così crudelmente tormentato, è anche più grande la pietà che in noi desta il povero Giobbe. Finalmente Prometeo una colpa l' aveva commessa, per beneficare, è vero, il genere umano; ma aveva rapito contro il volere degli De il fuoco del cielo, per animarne la creta terrestre; mentre il nostro Giobbe non si era mai ribellato a quel Dio che così duramente aggravava sopra di lui la sua mano, egli ignora del tutto la cagione di tanta sua sventura, e an che la sapesse, come la sa il lettore, egli direbbe che ma non avrebbe voluto esser posto a prova così dura, an corchè più grande debba poi apparirne la sua virtù e il suo merito.

I suoi amici, al contrario, parlano il linguaggio de freddo pensiero, ornato, è vero, bene spesso di tutti gli allettamenti della fantasia, e ispirato ancora ad alti e sublimi concetti; ma il lettore trasportato dall' impetuoso torrente della passione di Giobbe non vuole, non può fermarsi a considerare i riposati e ameni luoghi, dove gli amici di lui vorrebbero trattenerlo. E fosse pure che volessero soltanto confortarlo con ciò che può dire il freddo pensiero, avrebbero anch' essi una parte della no stra benevolenza, si sentirebbe che anche noi avremmo fatto altrettanto, è in fondo ciò che fa ognuno che si trova di fronte a chi per le proprie sciagure è disperata mente addolorato. Ma gli amici di Giobbe dalle parole di conforto passano troppo facilmente a quelle del rim provero, gli dicono troppo chiaramente che se egli è un infelice, se lo è a buon dritto meritato; cosicchè ogni lettore che sa bene essere il caso molto diverso,

nte quasi sdegnato contro questi amici che da bene-
li confortatori si sono fatti così presto tanto ingiusti a
ndannare un infelice. Ma non è questo un difetto del
stro poema, anzi io lo direi un pregio, imperocchè dà
nostro dialogo una drammatica vivacità che altrimenti
n avrebbe. Se Giobbe non trovasse nei suoi compagni
a opposizione ai suoi sentimenti, se gli dessero in tutto
er tutto ragione, se convenissero con lui sulla sua per-
ta giustizia, la discussione allora si manterrebbe troppo
rica, troppo astratta; mentre invece condotta in que-
modo s' incarna in un fatto reale. Una discussione
nerale sulla giustizia della Provvidenza potrebbe de-
re l' attenzione filosofica e speculativa, non commuo-
ebbe fino al più profondo delle viscere, come quando
assistiamo nel poema di Giobbe allo spettacolo di un
no ingiustamente torturato, che si lamenta delle sue
ferenze, e per di più sente dirsi dai suoi amici, che
come Dio è provvido e giusto rettore dell' universo,
i di necessità deve credersi che giustamente egli è
lice per punizione delle sue colpe, e troppo orgoglioso
non vuole riconoscerle e confessarle.

Dall' altra parte poi si cadrebbe in un altro difetto,
fino da bel principio gli amici di Giobbe si mostras-
o verso di lui così poco compassionevoli, se non vi
se una gradazione dal principio alla fine dei loro di-
rsi, se anche fra essi stessi non fosse una certa va-
à nella loro indole, che facilmente si arguisce dal di-
so tono, con cui parlano all' amico. Difatti da bel
ncipio, Elifaz, che è il primo a parlare a Giobbe (IV,
non si lascia sfuggire contro di lui nessuna dura
ressione. Lo incuora a prendere nel suo infortunio
i conforti, che aveva saputo in simili eventi porgere
altri caduti nella sventura. Pensasse che nessuno in-
ente e giusto è rimasto per sempre sotto il peso della

disgrazia, destino cui soggiacciono invece i malvagi
che la mente dell'uomo è troppo limitata da potere
perbamente a Dio domandare conto di ciò che fac
Nelle quali parole di Elifaz è bellissima invenzione p
tica quella di fingere che tale incomprensibilità d
mente divina egli non la espone come propria idea,
come rivelazione soprannaturale avuta nelle visioni n
turne:

IV. 13. Nei pensieri, nelle visioni di notte,
quando cade il profondo sonno sugli uomini,
14. spavento m' incolse e tremito,
e tutte le mie ossa fece scuotere.
15. E uno spirito dinanzi al mio volto passò,
fece raccapricciare i peli della mia carne.
16. Stette, e non conobbi il suo aspetto,
una imagine dinanzi ai miei occhi,
bisbiglio e voce sentii.
17. « L' uomo forse più di Dio sarà giusto,
più del suo autore sarà puro il mortale?
18. Ecco nei suoi servi non ha fede,
nei suoi angeli pone difetto.
19. Tanto più negli abitatori delle case di creta,
il cui fondamento è nella polvere,
che si distruggono da un tarlo;
20. che da mattina a sera sono abbattuti,
senza porvi mente in eterno dispersi.
21. È divelto il loro legame,
muoiono privi ancora di scienza. »

Continuando poi Elifaz a parlare della onnipote
e della giustizia divina, chiama beato chi è corretto
Dio e non ne abborre la reprensione, onde cons
Giobbe ad avere fiducia che, se soffre per qualche t
po, la sua fine sarà di uomo felice.

Ma Giobbe (VI, VIII) da queste parole si sente
direttamente ferito. Se tutto ciò che accade nel mo

accade per giusto volere divino, come ha detto Elifaz, seguirebbe che egli ha peccato, e ciò non è vero; o meno non ha peccato da meritare tanto severo castigo. ha un bel dire poi a chi soffre, che sappia tollerare: egli non può, è di carne, non di pietra, nè di rame; peggio, si sente accusato da quegli stessi, dai quali eva sperato sollievo; ma gli dicano adunque in che a la sua vita si è allontanata dalla giustizia. E da que- riflessioni particolari al suo caso si solleva a pensare breve durata della vita umana, la quale meriterebbe modo più benigno essere trattata dalla Provvidenza, ntre invece sono tanti gli affanni che la turbano. Si ge quindi a chieder pietà a Dio, a dirgli che la vita è vento; che, come il fumo si dilegua, così chi scende sepolcro più non ne risale; e perciò anche i peccati l'uomo meriterebbero da Dio più indulgenza, giu- appunto perchè l'uomo è un nulla. E finalmente ter- na queste sue parole con tali arditissime domande:

VII. 20. Ho peccato: che ti farò, o scrutatore dell'uomo?
perchè mi poni a te per bersaglio?
e sono a me stesso di peso?
21. E perchè non perdoni il mio peccato,
nè fai dileguare il mio delitto?
chè in breve nella polvere giacerò,
mi cercherai, e non sarò più.

Ora prende la parola Bildad (VIII), il più aspro dei compagni di Giobbe, e quegli che mostra per lui no compatimento. Lo rimprovera di parlare in tal do; gli dice che, se i suoi figli hanno peccato, egli e sopportare con rassegnazione che siano morti per tto delle loro colpe. Chè i dimentichi di Dio riman- o vittime del loro infortunio, perchè nè abborre l'uo- integro, nè sostiene i malvagi; se anch'egli ricono- questa verità, avrà lieto fine.

Giobbe replica (IX, X) che sa bene quanto sia sm
surata l'onnipotenza divina, e per meglio dar pro
che tutto quanto possono dirgliene i suoi amici non
riesce nuovo, fa quella bellissima descrizione dei più te
ribili fenomeni della natura, che noi già abbiamo tr
dotta.[1] E sa quindi che venendo a discussione con D
non potrebbe ottenere vittoria. Ma giust'appunto da
è condotto ad affermare che l'integro e l'empio so
da Dio egualmente distrutti. Egli sa ancora che non
è fra lui e l'Eterno un superiore che possa decidere
loro; ma non ostante senza timore egli vuol parlare
dire le sue ragioni, nelle quali parole, come ancora
molte altre, si vede che Giobbe non aveva mai perd
la fiducia in Dio, e in ciò consiste il suo merito, per
egli deve sempre essere lodato come pio e virtuoso:

X. 1. L'anima mia è tediata della mia vita,
mi abbandonerò al mio lamento,
parlerò nell'amarezza dell'anima mia.
2. Dico a Dio: non mi condannare,
fammi sapere, perchè mi avversi.
3. Ti sta bene forse di opprimere,
di aborrire l'opera delle tue mani,
e di risplender sul consiglio degli empi?
4. Hai tu forse occhi carnali,
forse, come vede l'uomo, tu vedi?
5. Come i giorni dell'uomo i tuoi giorni,
forse i tuoi anni come quelli del mortale,
6. perchè tu ricerchi il mio delitto,
e rintracci il mio peccato?
7. È a tua cognizione che empio non sono,
nè vi è chi liberi dalla tua mano.
8. Le tue mani mi hanno formato, e mi hanno fatt
tutto insieme all'intorno; e pur mi distruggi?

[1] Vedi sopra, pag. 19.

9. Rammenta, deh! che come creta mi hai formato,
e alla polvere mi fai ritornare.
10. Ecco come latte mi hai fatto scorrere,
come cacio mi hai rappreso.
11. Di pelle e carne mi hai rivestito,
di ossa e tendini mi hai contesto.
12. Vita mi desti e clemenza usasti con me,
e la tua cura riguardò il mio spirito.
13. E questo tu hai riposto nella tua mente,
so che questo è presso di te.
14. Se pecco, tu mi osservi,
e dal mio delitto non mi assolvi.
15. Se sono empio, guai a me!
se sono giusto, non sollevo il capo,
sazio di vergogna, e di vedere la mia afflizione.
16. E fosse questa pur grande, come leone m'insidii,
e torni, ti fai contro di me prodigioso.
17. Rinnovi i tuoi testimoni contro di me,
e aumenti contro di me la tua collera,
nuova gente ed esercito contro di me. [1]
18. E perchè dal ventre mi hai fatto escire?
sarei perito, e occhio non mi avrebbe veduto.
19. Come se non fossi stato, sarei,
dal ventre al sepolcro portato.
20. Ecco sono pochi i miei giorni: cessa,
allontànati da me, e mi conforterò un poco;
21. prima che vada e non torni
in terra oscura e d'ombra di morte,
22. terra tenebrosa come caligine,
ombra di morte senza alcun ordine,
e quando riluce è pur come tenebra.

A queste parole replica il terzo compagno Zofar (XI), quale, come da altri fu già osservato, è il personaggio

[1] Parlando metaforicamente, dice che Dio gli manda di continuo nuove sciagure, come in guerra si mandano contro al nemico nuove genti.

più insignificante di tutto il poema. I suoi discorsi non hanno nulla, per cui si distinguano da quelli degli altri due; egli non fa in generale che ripetere i loro concetti senza aggiungervi nulla di suo. Soltanto, come avviene nelle persone deboli e che per loro stesse non sanno spiccare, si avvicina più all'asprezza di Bildad che alla mitezza di Elifaz, e neppur egli si astiene dal fare a Giobbe acerbi rimproveri. Ai quali Giobbe risponde con discorso più lungo degli antecedenti. E non può fare a meno di mettere un po' d'ironia nelle sue parole, quando fa sentire ai suoi amici che gli parlano, quasi essi soli avessero sapienza, mentre anch'egli sa bene ciò che ripetutamente gli hanno detto intorno alla potenza divina. E come nel rispondere a Bildad si è trattenuto più specialmente sugli effetti fisici di questa potenza, qui parla invece degli umani eventi, del rapido avvicendarsi delle sorti ora splendide, ora misere dei mortali prodotto dal volere del Signore; ma dice con ragione che anche il riflettere a queste cose, com'essi lo invitano a fare, non è che un vano conforto, e perciò egli chiede di nuovo a Dio la spiegazione di tante sue sofferenze, e lo faccia anche morire, non vuol più indugiare.[1] Chiama Dio a venir con lui a discussione, voglia il primo prendere la parola e lasciare a lui la risposta o lasciarlo parlare per poi rispondergli. Chiede che gli faccia conoscere quanti sono i suoi peccati invece di tenersi nascosto come nemico, mentre egli non è innanzi a lui che una foglia sospinta, una paglia secca. E di nuovo

[1] La diversità di lezione fra il *Qerì* e il *Chetib* nel verso 4 del capitolo XIII ha fatto diversamente interpretare questo luogo. Io seguo con molti interpreti la lezione del *Chetib*, che ha *non aspererò*, invece della correzione del *Qerì*, *in lui spererò*. La prima si connette meglio colle disperate parole di Giobbe in tutto questo discorso.

dal parlare di sè si eleva a considerazioni generali sullo stato miserabile degli uomini per la brevità della vita, e per la moltitudine delle sofferenze, e per la niuna speranza di là dalla tomba:

XIV. 1. L'uomo nato di donna
è di breve tempo, ma sazio di affanni.
2. Come fiore spunta ed è reciso,
e fugge come ombra, e non resta.
3. Anche sopra questo hai aperto i tuoi occhi,
e mi conduci al giudicio con te?
4. Chi trae il puro dall'impuro?
nemmeno uno.
5. Se determinati sono i suoi giorni,
il numero dei suoi mesi con te,
i suoi termini hai stabilito, sicchè non gli oltrepassi,
6. rivolgiti da lui, acciocchè riposi,
finchè si compiaccia come un mercenario della sua giornata.
7. Chè l'albero ha una speranza:
se è tagliato, ancor si rinnova,
e i suoi rampolli non cessano.
8. Ancorchè invecchi nella terra la sua radice,
e nella polvere muoia il suo tronco,
9. allo spirar delle acque rifiorisce,
e produce fronde come di nuovo piantato.
10. Ma l'uomo, quando muore, è fiaccato,
e perisce il mortale, e dov'è?
11. Sono scorse le acque dal pelago,
e il fiume è arido e secco.
12. E l'uomo giace e non risorge,
per il durare dei cieli: non si destano,
non si scuotono dal loro sonno.

Ritorna quindi Giobbe a parlare di sè stesso per concludere queste sue parole che pongono fine al primo

colloquio, con quest' altra disperante considerazione che l' uomo dopo la morte non sa nulla dei suoi discendenti, nemmeno dei proprii figli, e solo nella vita egli risente il dolore della propria persona:

21. Saranno i figli suoi onorati, ei non lo saprà;
saranno angustiati, non ne avrà conoscenza.
22. Solo la sua carne per lui si addolora,
e l' anima sua per lui si rattrista.

Così, nel primo colloquio, è rimasta la parola a Giobbe, che sembra anche fin d' ora avere avuto il disopra, specialmente perchè egli non tanto si occupa di ribattere le ragioni dei suoi amici, quanto perchè sfida ripetutamente Dio stesso a dargli spiegazione della miseria, in cui si trova gettato, e in questo modo fino da adesso il poeta si apre la via al finale scioglimento che non appare più introdotto per comodo del poeta, nè per non averne saputo dare alcun altro; ma che sorge spontaneo dalle viscere dell' argomento, quando l' eroe stesso manifesta più volte il desiderio che questo fatto succeda, cioè di potersi trovare fronte a fronte con Dio per venire con lui a ragionamento. Ma ancora questa finale soluzione è lontana: altre due volte gli amici di Giobbe si trovano con lui a parlare dei suoi casi, e a quanto pare dal capitolo XXIII, dove Giobbe incomincia colle parole:

Anche oggi è amaro il mio lamento,

ciò succede in altri due giorni diversi.[1] Gli argomenti però

[1] Non voglio però tacere che il Merx qui come in altri luoghi moltissimi abbandona la lezione del testo per seguire quella dei *LXX*, modificata ancora dalla traduzione *cofta*. Non è qui luogo a discutere tutte le varianti introdotte dal Merx, ma è certo che avremmo, se dovessimo seguirle, un *Giobbe* poco meno che da lui rifatto.

da una parte e dall'altra sono sempre i medesimi, se non che i rimproveri degli amici si fanno più aperti e più aspri, e per conseguenza anche le risposte di Giobbe più appassionate e commoventi, sicchè cresce il movimento drammatico del dialogo, e sempre più tiene desta l'attenzione, ed eccita il sentimento del lettore. Nel secondo colloquio adunque Elifaz (XV) incomincia a rimproverare Giobbe di orgogliosa presunzione, se egli crede di potere farsi giudice delle opere divine, e ripete con più estensione ciò che già prima aveva detto, che è solo l'empio quello che senza rimedio è vittima della sventura. E Giobbe protesta di nuovo (XVI, XVII) della sua innocenza non meritevole di tanti dolori, e proferisce parole veramente strazianti, ma che attestano al tempo stesso quanto grande fosse la dignità della sua coscienza:

XVI. 11. Dio mi ha consegnato all'iniquo,
e nelle mani degli empi mi ha gettato.
12. Era quieto e mi ha disturbato,
ha preso la mia cervice, e mi ha spezzato,
e mi ha posto a sè per bersaglio.
13. Mi circondano i suoi arcieri,
trafigge le mie reni, e non ha pietà,
versa a terra il mio fiele.
14. Mi colpisce di ferita sopra ferita,
si avventa contro di me come guerriero.
15. Sacco ho cucito sulla mia pelle,
e volgo nella polvere la mia fronte.
16. La mia faccia è riarsa dal pianto,
e sulle mie palpebre è l'ombra di morte;
17. sebbene non sia violenza nelle mie mani,
e la mia preghiera sia pura.
18. Terra, non coprire il mio sangue,
non vi sia luogo per nascondere il mio grido.
19. Anche ora ecco nel cielo è il mio testimone,
chi fa fede per me è nell'alto.

20. I miei schernitori sono i miei compagni,
a Dio lagrima il mio occhio.
21. Disputa il mortale con Dio,
come l'uomo col suo compagno.
22. Chè gli anni contati verranno,
e nella via andrò, da cui non posso tornare.

Ma a queste ed altre simili parole non resta commosso il secondo dei compagni di Giobbe, quel Bildad che anche nel primo colloquio si è mostrato il più acerbo, e fa tale pittura (XVIII) dei mali che incolgono all'empio, che bene si comprende come voglia in quello rappresentare il povero suo amico, il quale prorompe in lamenti (XIX), che tutti devono sentire giustissimi, contro gli stessi suoi amici, che in tal modo lo molestano, anzichè confortarlo. Enumera tutte le sue sciagure, dice ai suoi compagni che almeno essi dovrebbero usargli pietà, dopo che tutti lo hanno abbandonato, e conclude coll'esprimere la speranza di poter vedere quel Dio che lo punisce, e di ottenerne ragione, e minaccia egli stesso i suoi compagni col rammentar loro che vi è giudice e giustizia:

XIX. 2. Fino a quando affliggerete l'anima mia,
e mi opprimerete con parole?
3. Già dieci volte mi avviliste,
non vi vergognate di abbattermi.
4. Ed abbia io pure errato,
con me rimanga il mio errore.
5. Se pure contro di me insuperbite,
e mi rimproverate la mia vergogna,
6. sappiate dunque che Dio mi ha pervertito,
e la sua rete a me ha posto d'intorno.
7. Ecco io grido per la violenza, e non ho risposta;
esclamo, e non havvi giustizia.
8. La mia via ha chiusa, e non passo,
sui miei sentieri l'oscurità ha posto.

9. La mia gloria da me ha spogliato,
e ha tolto la corona dal mio capo.
10. Mi ha distrutto d'ogn'intorno, e mi consumo,
ha divelto come albero la mia speranza.
11. Si è acceso contro di me il suo furore,
e mi ha stimato come suo nemico.
12. Insieme vengono le sue schiere,
appianano contro di me la loro via,
e si accampano intorno alla mia tenda.
13. I miei fratelli da me ha allontanato,
e i miei conoscenti a me si sono fatti estranei.
14. Se ne restano i miei vicini,
e i miei conoscenti mi hanno dimenticato.
15. Gli ospiti di mia casa e le mie ancelle straniero mi stimano,
estraneo sono alla loro presenza.
16. Il mio servo chiamo, e non risponde,
colla mia bocca a lui muovo preghiera.
17. Il mio spirito è estraneo a mia moglie,
la mia preghiera ai figli del mio ventre. [1]
18. Anche i fanciulli mi hanno a schifo,
sorgo, e parlano contro di me.
19. Mi hanno in abominio tutti i miei confidenti,
e quelli che amo si volgono contro di me.
20. Alla mia pelle, alla mia carne sono attaccate le mie ossa,
e sono scampato colla pelle dei miei denti.
21. Pietà! pietà! da voi, miei compagni,
chè la mano di Dio ha piombato su me.
22. Perchè mi perseguitate come Dio,

[1] Alcuni hanno preso argomento da questo emistichio per negare l'autenticità del prologo, nel quale si narra la morte dei figli di Giobbe. Ma sono così forti le ragioni, come vedremo in appresso, che provano come il prologo non si possa staccare dal resto del poema, che qui si devono intendere, com'era comune presso i Patriarchi, non i figli legittimi, di cui si narra la morte nel primo capitolo, ma quelli delle concubine, come hanno chiaramente i *LXX*.

e della mia carne non siete sazii?
23. Oh fossero ora scritte le mie parole!
oh fossero, deh! nel libro impresse!
24. con istilo di ferro e di piombo,
in eterno nella roccia scolpite.
25. Ma so bene che il mio redentore è vivo,
e da ultimo sulla polvere sorgerà;
26. e dopo che avranno distrutto questa mia pelle,
dalla mia carne vedrò Iddio.
27. Il quale io vedrò per me,
e i miei occhi lo vedranno, e non quelli altrui;
sono consumate le mie reni nel mio seno.
28. Quando dite: orsù perseguitiamolo,
e fondamento della cosa troveremo in lui,[1]
29. temete a causa della spada,
perchè l'ira è dei delitti da spada,
acciocchè conosciate che vi è il giudicio.[2]

A questo discorso di Giobbe Zofar risponde (XX) come nel primo colloquio, ripetendo e senza nessun proprio colorito le ragioni addotte dai suoi due compagni, insistendo però principalmente su ciò, che è solo l'empio quello che è perseguitato dalla sventura.

Al che Giobbe replica (XXI) colla verità dell'esperienza alla mano, che al contrario si vedono molti malvagi menare prospera e tranquilla tutta la loro vita, e ogni cosa andar loro a seconda, dimodochè conclude questo secondo colloquio con le seguenti parole (XXI, 34):

[1] Leggo con molti codici, coi *LXX*, con la Vulgata e con la versione caldaica, *Bo, in lui*, invece che *Bi, in me*, come ha il testo masoretico.

[2] Con questi due ultimi versi Giobbe vuol dire ai suoi compagni, che quando stanno per tormentarlo colle loro parole pensino a quello che fanno e temano della *spada*, simbolo qui del giudicio divino, dal quale saranno condannati, se perseguitano il loro amico infelice, anzichè consolarlo.

E come mi consolate con vanità?
e le vostre risposte rimangono perfide.

Parole, alle quali il lettore deve prestare il suo assenso, perchè nessuno nelle condizioni del misero Giobbe avrebbe potuto dalle ragioni dei suoi amici sentirsi nè persuaso nè convinto.

La qual cosa meglio appare nel terzo colloquio, in cui cominciando come al solito Elifaz (XXII) non ha ritegno di apporre a Giobbe gravi peccati e delitti, come cagione delle sue sventure, e però lo consiglia di nuovo a pacificarsi con Dio, se vuole ottenerne il favore. Ma questo discorso di Elifaz è certo inferiore ai due primi, nei quali con maggior delicatezza di sentimento aveva espresso al suo amico le sue opinioni; mentre qui invece il lettore non può fare a meno di accorgersi di un certo dispetto, come di colui che sentiva di essere all'estremo dei suoi argomenti. A cui Giobbe risponde (XXIII, XXIV) in modo certo vittorioso, manifestando di nuovo il desiderio di venire a discussione con Dio, e poi dimostrando, come già prima aveva fatto, che il destino degli empi non è peggiore in vita di quello dei buoni, ed egualmente questi e quelli sono sopraggiunti poi dal fato comune della morte. Il secondo compagno Bildad non ha in questo terzo colloquio se non poche parole (XXV), che nulla aggiungono al già detto, aggirandosi intorno alla superiorità dell'onnipotenza divina, innanzi alla quale l'uomo non può sperare di giustificarsi, perchè innanzi a quella non è più di un bruco e di un verme.

Giobbe dice (XXVI) anche questa volta di non avere bisogno che tali cose gli siano rammentate, saperle egli benissimo, e per prova di ciò fa altra enumerazione dei modi, nei quali l'onnipotenza divina si manifesta nell'universo, da lasciarsi molto addietro quella fatta dal

suo amico. E ora ci aspetteremmo una risposta anche del terzo amico Zofar; ma questi non prende più la parola, e seguono invece altri due bellissimi discorsi di Giobbe (XXVII-XXXI), che questa volta sono intitolati col nome di *Mashal*, titolo però che, secondo me, converrebbe anche ai precedenti. Se non che forse siccome qui, vedendo i suoi amici tacere, si calma alquanto la foga della discussione per dar luogo a una più pacata esposizione dei sentimenti e delle idee, è parso che l'insegnamento morale in modo più speciale da questi due discorsi più che dai precedenti resulti, e quindi solo a questi il nome di *Mashal* è stato imposto. [1]

Infatti da questi due discorsi si vede più chiara e più trionfante la giustificazione di Giobbe, e nel medesimo tempo senza che il Satana del proemio ritorni più sulla scena, nè di lui si faccia parola, si capisce che egli è vinto, che Jehovah aveva ragione di chiamare Giobbe un giusto perfetto, e di essere sicuro che nemmeno provato duramente dalla sventura avrebbe abbandonato la virtù e la religione. Imperocchè ora che i suoi amici non più lo assalgono coi loro discorsi, non più lo accusano di colpe che egli mai non ha commesse, credendo essere questo il solo modo per giustificare la Provvidenza divina, egli non più si cura di ribattere i loro argomenti ma dichiara che a nessun costo abbandonerà quella giustizia che egli ha sempre seguita, giust' appunto perch

[1] L'Ewald e il Delitzsch fanno di questi capitoli un monologo di Giobbe, e se per *monologo* s'intende che egli non più tanto dirigeva la parola ai suoi amici che vedeva già ridotti al silenzio quanto parlava per esprimere in generale le proprie idee, e per dirigersi a Dio, accettiamo pure il nome di *monologo*. Ma non crediamo che questi ultimi discorsi fossero detti da Giobbe non in presenza dei suoi amici, e rimasto solo nella sua tenda. Egli parlava sempre perchè essi lo sentissero, quantunque non più direttamente con loro.

non vuole che i suoi amici contro di lui possano avere ragione:

XXVII. 2. Viva Dio [1] che mi tolse la mia giustizia,
e l'Onnipotente che amareggiò la mia anima,
3. che mentre l'anima mia è in me,
e lo spirito di Dio nelle mie nari,
4. non parleranno le mie labbra iniquità,
e la mia lingua non parlerà frode.
5. Lungi da me che io vi giustifichi,
fino che perirò non torrò da me la mia integrità.
6. Alla mia giustizia mi attengo e non la lascerò,
non rimprovererà il mio cuore uno dei miei giorni.

E manifesta quindi il desiderio che i suoi nemici siano tra i malvagi, chè in quanto a sè conosce bene qual pregio abbia la vera sapienza, che non si scompagna dalla vera virtù e dal timore di Dio, e perciò tesse di questa sapienza mirabile elogio.

Nel secondo discorso poi (XXIX-XXXI) Giobbe fa il confronto del suo stato primiero con quello presente, ed enumera le disgrazie che lo hanno colpito, fra le quali più gli è di tormento il vedersi avvilito e spregiato da quelli stessi che già gli facevano onore. E finalmente impreca a sè stesso, se mai ha commesso peccato in tutte le sue relazioni cogli altri uomini, mentre anzi sa di essersi comportato come deve il giusto e il pio, ma nulla gli è valso, perchè dal bene non ha conseguito che male, e veramente, come dicono le sue stesse parole (XXXI, 40):

Invece del grano è nato lo spino,
invece dell'orzo la paglia.

Qui hanno termine le parole di Giobbe, nè i suoi amici altro hanno a replicargli. Ma contro ogni aspetta-

[1] Espressione di giuramento.

zione del lettore comparisce un quarto personaggio, un
Elihù, figlio di Barachel Buzita, che non è punto no
minato nel proemio, e nemmeno poi nella conclusione
E si dice che questi, sdegnato di vedere gli amici d
Giobbe tacersi, nè più sapere che cosa replicare, im
prende egli a rispondergli. Dopo un assai lungo proemio
nel quale dà ragione del suo silenzio motivato dall' es
sere lui il più giovine, e si scusa anco se ora si fa ar
dito a parlare, ribatte le ragioni di Giobbe, sostenend
anch'egli come gli altri tre interlocutori, che tutto quant
avviene nel mondo giustamente avviene, perchè è tale
volere di Dio; e che ancora colui, il quale si crede buoh
e giusto, può avere commesso falli, per i quali a ra
gione è punito colla sventura. Nè questi deve dirsi imm
ritamente infelice, quantunque senta in sè di non aver
commesso peccato; imperocchè può ingannarsi in quest
giudizio di sè stesso, anzi certamente s' inganna, quand
le sventure, da cui è colpito, mandategli da un giudic
giusto provano il contrario. Alla esposizione di quest
idee sono frammiste, come nel resto del poema, descr
zioni di fatti naturali che provano l' immensità della d
vina onnipotenza, e anche Elihù, come gli altri amici
Giobbe, lo consiglia a fare ammenda dei suoi peccat
se vuole che gli sia di nuovo concessa la felicità che l
perduta. Gli fa capire insomma che senza essere d
tutto un empio, egli ha meritato la sua sorte, e pe
non si ostini a chiamarsi giusto, se vuole che Dio
muova di lui a pietà, non accusi la Provvidenza, n
umilii sè stesso (XXXII-XXXVII).

Questo discorso però di Elihù spezza manifest
mente lo svolgimento logico del nostro poema, e pe
molti critici lo hanno tenuto una più recente interpol
zione: perchè, come abbiamo detto, questo interloc
tore non è nominato nelle parti narrative di questo

ro, dove si fa menzione degli altri; perchè le parole di
io che nella presente compilazione seguono quelle di
lihù, si riferiscono a quelle di Giobbe in un modo
he è impossibile ammettere che vi sia stato frammesso
n così lungo discorso; e perchè finalmente le ragioni
i Elihù sono soltanto un ampio epilogo di tutte quelle
ntecedentemente addotte. Inoltre poi lo stile di questo
scorso è molto meno vibrato ed energico che nel rima-
ente del poema, nè vi si ritrovano le stesse proprietà
lingua, che sono nota così distintiva di tutto que-
o libro. Però anche noi risguardiamo questo discorso
me una interpolazione più recente, e bellissima ci pare
po l'ultimo discorso di Giobbe, che testè abbiamo
alizzato, l'apparizione di Dio in mezzo alla procella
e riferendosi alle parole di Giobbe dice:

XXVIII. 2. Chi è costui che oscura il senno
con parole prive di sapere?

sfidandolo a rispondere alle domande che gli avrebbe
te, enumera tutte le meraviglie dell'universo, par-
ndo prima in generale della formazione della terra,
l mare, degli astri, dei fenomeni meteorologici, pren-
ndo da ultimo in esame alcuni dei più forti o più no-
oli animali, tanto fra i quadrupedi, quanto fra i vo-
ili:

3. Cingi ora come prode i tuoi lombi,
t'interrogherò, e tu ammaestrami.
4. Dove eri, quando io fondava la terra?
manifestalo, se hai tanta intelligenza.
5. Chi pose le sue misure, se tu lo sai?
o chi stese su quella il filo?
6. Sopra che le sue basi riposano,
o chi gettò la sua pietra angolare?

7. giubilando insieme le stelle del mattino,
e plaudendo tutti i figli di Dio?
8. E chi chiuse con usci il mare,
quando erompeva escendo dal ventre?
9. quando posi le nubi come sua veste,
e la tenebra per sua fascia?
10. e fissai sopra di lui il mio decreto,
e posi sbarre e usci,
11. e dissi: sin qui verrai, e non oltre,
e qui si calmerà l'alterezza delle tue onde?
12. Forse mai ai tuoi giorni comandasti la mattina,
facesti conoscere all'alba il suo luogo?
13. per prendere gli angoli della terra,
sicchè gli empi ne siano scossi?
14. Si cambia come creta da sigillo,
e stanno come un vestito.[1]
15. Ed è vietata agli empi la loro luce,
e il braccio altiero è spezzato.

16. Sei giunto sino alle profondità del mare?
nei segreti dell'abisso hai camminato?
17. Sono palesi a te le porte della morte,
e le porte dell'ombra mortale hai veduto?
18. Hai compreso gli spazii della terra?
manifesta, se l'hai tutta conosciuta.
19. Qual'è la via, dove soggiorna la luce;
e l'oscurità, quale è il suo luogo?
20. perchè tu possa prenderla al suo confine,
e intendere i sentieri della sua casa.
21. Lo sai invero, chè da antico nascesti,
e il numero dei tuoi giorni è grande.[2]

[1] Il primo emistichio esprime il facile mutarsi della terra nel secondo è da supplire il soggetto al verbo *stanno*. Alcuni dono: gli uomini stanno sulla terra come un vestito che si altri spiegano: le forme che prende la terra si cangiano co vestito.

[2] Queste parole sono dette con significato ironico.

22. Venisti mai nei tesori della neve,
e i tesori della grandine vedesti?
23. che ho serbati per il tempo dell'angustia,
per il giorno della battaglia e della guerra.
24. Qual'è la via, donde si divide la luce,
e si sparge il vento orientale sulla terra?
25. Chi ha diviso al nembo i canali,
e la via alla folgore tonante?
26. per far piovere in terra senza uomini,
in deserto privo di gente?
27. per saziare regione deserta e desolata,
e per far fiorire il germoglio dell'erba?

28. Ha forse la pioggia un padre,
o chi generò le goccie della rugiada?
29. Da qual ventre uscì il gelo,
e la brina del cielo chi l'ha generata?
30. Fatte come pietra le acque si nascondono,
e la superficie dell'abisso si condensa.
31. Leghi tu forse le catene delle Pleiadi,
o i legami dell'Orione disciogli?
32. Fai escire gli astri ognuno a suo tempo,
e Arturo con i suoi figli tu guidi?
33. Conosci le leggi del cielo,
poni forse il suo officio sulla terra?
34. Innalzi alla nube la tua voce,
sicchè un nembo di acqua ti ricopra?
35. Mandi tu i folgori, ed essi vanno,
e dicono a te: eccoci?
36. Chi pose negli strati delle nubi sapienza,
o chi dètte alle chiare meteore intelletto?[1]
37. Chi conta con sapienza le nubi,
e gli otri del cielo chi fa versare?

[1] Intendo questo verso come i più dei commentatori moderni, rendolo a fenomeni celesti, come richiede il contesto. Il tradurre, ne gli antichi interpreti, la parola *Tuhoth*, *reni* o *l'interno del-omo*, e *Sechvi*, *mente*, non dà un significato consentaneo col ri-nente di questo passo.

38. Quando si fonde la polvere in fusibile massa,
e le zolle insieme si attaccano.

39. Cacci tu alla leonessa la preda,
e la brama dei leoncelli tu sazii?
40. Quando posano negli antri,
stanno nella grotta all'insidia?
41. Chi prepara al corvo la sua caccia,
quando i suoi piccoli al cielo gridano,
e vagano privi di cibo?

XXXIX. 1. Sai tu forse il tempo, in cui partoriscono
camozze delle rupi,
il partorire delle cerve tu consideri?
2. Conti i mesi che esse compiono,
e sai il tempo del loro partorire?
3. Si curvano, mandano fuori i loro parti,
si liberano delle loro doglie.
4. Si fanno forti i loro nati, crescono nel prato
escono, e più ad esse non tornano.
5. Chi manda l'onagro libero,
e i legami dell'asino selvatico chi scioglie?
6. cui posi il deserto per casa,
e il suo soggiorno terra salmastrosa.
7. Si ride del frastuono della città,
le grida dell'oppressore non ode.
8. Gira pei monti per il suo pascolo,
e cerca ogni verdura.

9. Vorrebbe il bufalo servirti,
pernottare nei tuoi presepi?
10. Legheresti il bufalo al solco colla fune,
erpicherebbe le valli dietro di te?
11. Fideresti in lui, perchè è grande la sua forz
e abbandoneresti a lui la tua fatica?
12. Fideresti in lui, perchè riportasse la tua semen
e la raccogliesse nella tua aia?
13. L'ala degli struzzi che tanto si agita,
è forse penna e piuma pia come di cicogna?

14. Anzi abbandona alla terra le sue uova,
e sulla polvere le riscalda.
15. E dimentica che il piede può sperderle,
e la fiera del campo calpestarle.
16. È crudele ai suoi figli, come non suoi;
invano è la sua fatica senza paura.
17. Chè l'ha fatto Dio dimentico di sapienza,
e non gli ha partecipato l'intelletto.
18. Talvolta in alto si solleva,
si ride del cavallo e di chi lo cavalca.

19. Dài tu al cavallo la prodezza,
vesti tu il suo collo di fremito?
20. Lo faresti tremare come una locusta?
il vigore del suo nitrito è spavento.
21. Scava la terra, gode della forza,
esce all'incontro dell'armi.
22. Si ride della paura, non teme,
non retrocede dinanzi la spada.
23. Sopra di lui risuona il turcasso,
lampeggia l'asta e la lancia.
24. Con fremito ed ira divora la terra,
nè crede al suono della tuba.
25. Fra le trombe manda il grido,
da lungi fiuta la battaglia,
il romore dei duci e lo strepito.

26. Per la tua intelligenza vola lo sparviero,
distende le sue ale al mezzogiorno?
27. Al tuo detto s'innalza l'aquila,
e pone in alto il suo nido?
28. Nella rupe posa e pernotta,
sulla cima della rupe e della roccia.
29. Di colà spia il cibo,
da lungi i suoi occhi guardano.
30. E i suoi piccoli sorbiscono il sangue,
e dove sono uccisi colà essa è.

A questa tempesta di domande, cui il senno umano è incapace di rispondere, Giobbe riconosce quanto è inferiore dinanzi all'Onnipotente, e promette che, se una o due volte ha contro di lui prima parlato, mai più non oserà farlo. E Dio di nuovo riprende la parola, rimproverandolo di avere accusato d'ingiustizia la Provvidenza per assolvere sè stesso, mentre Dio solo è potente a deprimere i superbi e gli altieri, e a salvare dalla loro mano gli umili. E mentre nel primo discorso fu provata la pochezza dell'uomo, traendo esempi da tutto il creato, ora si vale di due speciali descrizioni di due terribili animali, cioè dell'ippopotamo (*Behemoth*) e del coccodrillo (*Leviathan*), contro la forza dei quali l'uomo non può in alcun modo resistere. E Giobbe di nuovo fa ammenda del suo ardire nell'avere proferite così inconsiderate parole. Qui il poema finisce, e succede una breve conclusione in prosa, nella quale si racconta che Dio perdona a Giobbe e ai suoi amici, i quali non meno di lui erano stati orgogliosi nel giudicare delle vie della Provvidenza, ma non al pari di lui si erano ravveduti per confessare che alla mente umana i decreti divini sono incomprensibili. Ma la fede che Giobbe aveva conservata nella sua sventura, la virtù che egli aveva dichiarato di non volere abbandonare anche quando proferiva disperate parole, non restano senza premio, e Dio gli concede doppia ricchezza di quella che prima possedeva, di nuovo lo fa felice di numerosa e bella prole, sicchè le sue figlie superano in bellezza ogni altra donna, ed egli muore in tardissima vecchiezza, dopo aver veduto la quarta generazione dei suoi discendenti.

CAPITOLO XXVIII.

Delle idee esposte nel *Libro di Giobbe*. — Dei fatti in esso narrati. — Della età, nella quale fu scritto. — Dell' autenticità di alcune sue parti. — Della forma di questo poema.

Qual' è il pensiero che ispirava l' autore del poema che abbiamo analizzato? quale il concetto che egli voleva esporre per mezzo di questa sua bellissima creazione? Noi crediamo in prima che l' autore di questo poema fosse un Ebreo, e che il suo libro sia stato scritto originariamente in ebraico; nè possiamo accettare l' opinione dell' Aben Ezra,[1] e di altri che lo hanno seguito, i quali vogliono vedere nel *Giobbe*, quale è oggi nel canone, una traduzione da altra lingua. E questo abbiamo creduto dovere in primo luogo affermare, per potere più chiaramente discorrere delle idee, dalle quali l' autore può essere stato guidato nella composizione del suo poema.

La religione degli Ebrei, quale è nei libri del Vecchio Testamento, senza negare una vita di là dalla tomba, anzi facendo comprendere indirettamente da alcuni luoghi, dei quali ora sarebbe fuori del nostro assunto discorrere, che esiste in qualche modo un soggiorno dei morti; lascia però questa vita in una regione così indeterminata, ne presenta un concetto così oscuro e confuso, che non è in generale riguardata come fine supremo, a cui debba tendere l' uomo, come una finale ricompensa alle azioni di questa vita, come esistenza nella quale il tristo trova la sua punizione, il buono il suo premio. Ci sarà un soggiorno dei morti, un *Sheol*, un Averno, un luogo, dove i defunti si ricongiungono coi loro padri,

[1] *Commentarium in Jobum*, II, 11.

ma poco o nulla di questo oltre tomba è conosciuto; sicchè, come abbiamo già veduto altre volte,[1] spesso i poeti più religiosi dicono che dalla fossa non si può lodare Iddio, che non sono i morti quelli che lo celebrano. Con queste idee talmente indeterminate sul nostro destino di là da questa vita, è naturale che la religione ebrea tutto prometta al buono, e tutto minacci al cattivo dentro i confini della terrena esistenza. Le leggi del *Pentateuco* sono una continua conferma di questo fatto, in quanto esse promettono come premio della loro osservanza la lunga vita su questa terra, l'abbondanza dei raccolti, la potenza e le prosperità di ogni genere; e a chi le trasgredisce, minacciano la malattia, la morte precoce, la povertà, l'esilio dal proprio paese, e ogni altra sciagura. E non solo la legge non conosce altra sanzione, ma nemmeno la morale oltrepassa questo limite. Lo abbiamo veduto nel *Libro dei Proverbii*, e lo stesso confermano anche i Profeti, i quali non parlano di una vita futura, riguardata come il fine ultimo, a cui l'uomo debba aspirare.

Ma per quanto si viva in mezzo ad un popolo che professa tali principii, la considerazione dei fatti continui della vita umana deve di necessità far sorgere il dubbio in mente di qualche pensatore, il quale vede spesso il buono oppresso dalle sciagure, e il malvagio prosperare. Quando la religione insegna come chiaro ed esplicito dogma che in altra esistenza questo momentaneo sbilancio verrà equilibrato, che i tristi per la breve felicità di questa terra avranno una eternità di sofferenze, e i buoni, per il poco che hanno patito in questo mondo, godranno una eternità di beatitudine, il dubbio è risoluto, il fedele a tale risposta si accheta

[1] Cf. sopra, pag. 101, 244, 247.

e spera. Ma nei libri del Vecchio Testamento tale risposta non è mai data, quantunque alcune volte la quistione sia posta. Lo abbiamo veduto parlando dei Salmi didascalici,[1] e giova rammentare che anche Geremia (XII, 1) domandava: « Perchè la via degli empi è prosperosa? » Ma in nessun luogo tale quistione è esposta così diffusamente, e trattata con tanta efficacia come nel *Libro di Giobbe*. Il lettore sa la vera ragione, per la quale un uomo così integro è sottoposto a tanti dolori. Dio vuol provare a Satana che la vera virtù non si lascia abbattere dalle sventure, ma rimane costante e salda in sè stessa, nè rinnega la religione, ancorchè sia posta alle prove più dure. Ma ciò non sa il disgraziato che soffre, non lo sanno i suoi amici che prendono a confortarlo. E questa è grande arte nell'autore del poema di aver posto il colloquio fra Dio e Satana del tutto fuori del poema, in un prologo scritto ancora in lingua prosaica. Dentro i confini del poema stesso la ragione, per la quale Giobbe è colpito da tante sciagure, rimane un mistero. I suoi amici credono di darsene la spiegazione, pensando che, come ogni sciagura è una giusta pena mandata dalla Provvidenza in punizione di qualche peccato, così, dacchè Giobbe è caduto nell'infortunio, vi deve esser condotto dai suoi peccati. È in fondo quello che sanno dire quasi sempre gli estranei, quando considerano le altrui sventure, quantunque si esprima questo pensiero non sempre sotto l'influenza dell'idea religiosa. Ma vi è molto spesso questa crudeltà negli uomini, di credere che ogni sventura sia meritata, che l'uomo sia, nella maggior parte dei casi, cagione a sè stesso dei proprii mali; e se non si dice che è la Provvidenza, la quale punisce, si dice invece che sono gli er-

[1] Cf. Cap. XIX, pag. 345 e seg.

rori stessi dell'uomo cagione delle sue disgrazie. Nè gli amici di Giobbe, come abbiamo veduto, dissimulano punto questo loro pensiero, l'uno più, l'altro meno apertamente, ma tutti gli fanno sentire che, essendo egli un disgraziato, è per necessaria conseguenza anche un peccatore. Essi insomma sono i fedeli sostenitori della dottrina comune a tutto il popolo ebreo, insegnata dalla Legge, dai Profeti e dai moralisti, ripetuta in più tarda età anche nel *Talmud: Non vi sono castighi senza colpa.*[1] Ma Giobbe, che è l'eroe del poema, quegli che esprime le idee dell'autore, si ribella contro a questo principio. Egli sente in sua coscienza di essere giusto, di non essersi mai dipartito dal sentiero della virtù, eppure è caduto in tanto infortunio; dunque non è vero che la felicità sia sempre compagna della virtù, la sventura sempre conseguenza della colpa. Nè egli nè i suoi compagni parlano mai, come soluzione di questa difficoltà, di un bene maggiore che attenda l'uomo in altra esistenza. E quantunque molti interpreti abbiano voluto trovare in questo nostro poema chiara allusione alla resurrezione dei morti, pure a noi sembra molto più vicina al vero l'opinione contraria.

Quelli si fondano principalmente sopra un passo di disputatissima interpretazione (XIX, 25-27), nel quale Giobbe dopo avere manifestato il desiderio che le sue parole siano scritte e scolpite in modo imperituro, esprime ancora la fiducia di essere redento da Dio. Ma queste parole, secondo la traduzione da noi adottata (pag. 526), non parlano di una redenzione futura, ma solo di una salvazione da dovere avvenire durante la vita, e come già abbiamo detto, fanno presentire la finale soluzione del poema. Esprimono la speranza che Dio apparisca a

[1] *Talmud Babilonese, Shabbath*, f. 55 *a*.

Giobbe, per giustificarlo dinanzi ai suoi amici e a tutti gli altri; nè la parola ebraica *Mibbesarì* significa *privo della mia carne*, dopo la mia morte, ma *dalla mia carne*, cioè avendo ancora la mia carne, essendo ancora vivo, dice Giobbe, io ho la speranza di vedere coi miei occhi quel Dio che sarà il mio liberatore e il mio giustificatore. Così questo passo è spiegato in modo che non repugna a tanti altri luoghi, dove Giobbe nega chiaramente ogni speranza all' uomo, dopo che ha abbandonato le aure vitali. Non è egli che dice: « Chi scende alla fossa non ne sale; — andrò e non tornerò in terra oscura e d' ombra di morte; — l' uomo giace e non risorge? »[1] Come dunque in altro luogo potrebbe dire tutto il contrario? Ma oltre a questi singoli passi, anche tutta la ragione ultima del poema ci dimostra che l' autore del *Giobbe* non riguardava nè l'immortalità dell' anima, nè la resurrezione dei morti, come una soluzione all'ingiusto avvicendarsi degli eventi su questa terra. Non solo i compagni di Giobbe non gliene parlano, sebbene, quando ne avessero avuta chiara la nozione, avrebbe dovuto essere questa la più copiosa, se non l' unica fonte di consolazioni al suo travagliatissimo cuore; ma nemmeno Dio stesso, nella sua finale apparizione, fa di tale speranza il più piccolo cenno. E come può mai essere che quando tutto il poema nel suo concetto generale e in altri particolari mostra di non tener conto dell'immortalità dell' anima e della resurrezione, in un solo luogo vi si faccia allusione in modo, che anche coloro che vorrebbero in questo senso interpretarlo, debbono almeno confessare che resta molto oscuro? Teniamo fermo adunque che il poema di Giobbe non considera punto i destini dell' uomo di là dalla terrena esistenza.[2]

[1] VII, 9; X, 21; XIV, 12.

[2] Vedi Eichhorn, *Allgemeine Bibliothek der biblischen Littera-*

Ma non perciò l'insegnamento morale che ne resulta, è meno nobile ed alto, anzi osiamo dire che giust' appunto perchè le ricompense di un' altra vita non brillano del loro splendore agli occhi di Giobbe, la sua indole morale ne acquista pregio più grande; e più dobbiamo essere condotti ad ammirare questo eroe che, affranto dai dolori dell' animo e del corpo, ridotto dai sommi onori all' infimo avvilimento, non ha altra speranza che quella molto incerta di vedersi apparire il Signore, e sapere da lui la ragione del suo stato. Ma se egli avesse avuto la certa fede che come uomo giusto avrebbe goduto dopo la morte di una eternità di beatitudine, il suo sacrifizio momentaneo non sarebbe oltremodo impicciolito? Non vogliamo qui discutere la verità e la bontà intrinseca della credenza nell' immortalità dell' anima, ma è certo che chi è buono e giusto, perchè ha innanzi a sè tale speranza, ancorchè nella vita terrena la pratica della virtù gli costi grandi sacrificii, pure in fondo fa un buonissimo cambio. Pochi anni di patimenti per una eternità beata. Ne abbiamo a meraviglia espressa la conferma in una frase uscita forse dalla penna, senza troppo pensarvi, a uno dei nostri più grandi classici del Cinquecento. Quando Tommaso Moro incarcerato da Enrico VIII d'Inghilterra e condannato a morte, perchè non voleva abbandonare il Cattolicismo, vede la moglie piangere, le dice: « Quanto poss' io vivere? vent' anni? che spazio sono eglino all' eterno? tu se' mala mercatantessa, se vuoi ch' io gli baratti a quello. »[1] Noi ammiriamo il Moro che si lascia uccidere per un principio ch' egli crede vero, come ammiriamo tutti i martiri di ogni

tur, 1er Band, pag. 367-390. Questa è pure l'opinione sostenuta dal signor Beniamino Consolo nell' *Avvertimento* e nelle note alla sua elegante traduzione italiana del *Libro di Giobbe*.

[1] Davanzati, *Scisma d' Inghilterra*, § 48.

tempo, di ogni luogo e di qualunque idea; ma non può fare a meno di rimpicciolirsi alquanto ai nostri occhi, quand' egli stesso si vanta di essere migliore mercatante della moglie. Ma non è un mercatante accorto nel fare un buon cambio chi si sottopone per amore della virtù ai mali di questo mondo, senza speranza dei beni dell'altro; non è un mercatante Giobbe quando, senza volgere la mente a un avvenire che non conosce, dichiara non ostante che non vuol mai abbandonare la sua giustizia. E tutt' al più si potrà dire che è virtù troppo sublime, a cui il comune degli uomini non può giungere; ma noi giust' appunto per ciò più di ogni altra l' ammiriamo.

Quale è adunque l' insegnamento che resulta dal poema di Giobbe? com' è risoluta la quistione dell' ingiusto soffrire dei buoni?

La virtù è voluta porre in una regione più alta assai della felicità, e però si dimostra con i fatti che può essere da essa scompagnata. La tèsi è posta in cielo fra Dio e Satana. Quegli rappresenta a costui un giusto perfetto, che prova come si dia vera virtù. Satana lo nega e risponde: È giusto, perchè è felice, privalo dei suoi beni, gettalo nell'infortunio, e si farà empio, vedrai che non esiste nell' uomo quella virtù che tu dici. Dio sottopone il giusto alla prova, e il giusto ne esce vincitore: tanto più ammirando, inquantochè questo giusto non è un solo orgoglioso, come potrebbe essere uno stoico, il quale soffochi ogni sentimento umano, e sostenga con troppo orgogliosa burbanza che solo male è il vizio, solo bene la virtù, e perciò si dica giunto a quel perfetto stato dell' *atarassia*, che è l' intera indifferenza al piacere e al dolore. No: il nostro Giobbe ha viscere d' uomo, sente i beni e i mali della vita, grida perchè soffre, non è indifferente, nè si vanta con bugiardo orgo-

glio di esserlo, nè di potere divenirlo; ma non ostante che soffra, si mantiene virtuoso, e solo domanda a Dio ragione del suo soffrire. Come si risponde a questa sua domanda? Nel modo più conforme alle credenze della religione ebraica, quale è nei libri del Vecchio Testamento. Dio è potentissimo, e lo provano le meraviglie del creato, dinanzi alla minima delle quali la mente umana deve restare stupita e silenziosa; dunque non deve neanche ricercare le ragioni segrete nell' alto consiglio divino dell' avvicendarsi delle sorti umane. È orgoglioso Giobbe a domandarne a sì alte grida la ragione, sono orgogliosi non meno i suoi amici che ogni sciagura vogliono spiegare come una giusta e meritata pena. Ammaestramento questo che bene dovrebbero intendere i fanatici di ogni tempo, di ogni luogo e di ogni religione quando, in ogni sciagurato evento o pubblico o privato vogliono vedere il dito di Dio. E non meno dovrebbero intenderlo quelli che invano della loro sorte si lamentano, perchè non è la felicità quella che costituisce l' essere umano e lo fa grande, ma la virtù e il compimento del dovere. Vi è sì un maligno Satana che non solo si presenta in cielo e nella Corte divina, e non uno solo, ma molti che si raggirano nel mondo e tra gli uomini, che non credono alla virtù, che se ne ridono, che solo prestano fede al buon successo, alla fortuna del più forte, e che dicono gli uomini avere qualche valore solo in quanto sono felici. Vi sono ancora eroi grandi, ma non del tutto perfetti, che giunti alla fine della loro vita misera e travagliata esclamano come Bruto: *O virtù, non sei che vana parola;* ma quanti anche oscuri, e di cui nella storia non resta traccia, sanno soffrire ed esser buoni, sanno soffrire ed amare la virtù, amarla per sè stessa e non per la speranza dei premii che essa può dare; quali, con Giobbe esclamano (XXVII, 6):

Alla mia giustizia mi attengo e non la lascerò,
non rimprovererà il mio cuore uno dei miei giorni.

E non tutti questi buoni resteranno per sempre inlici: alcuno vedrà forse premiata la sua salda virtù; me l'autore del nostro poema fa che alla fine al poro Giobbe sia restituita la sua pristina felicità.

Tale è l'eroe che nel poema di Giobbe ci è presento, l'eroe che sa sopportare le prove, a cui una incoita ragione, un ordine superiore a ogni umano conpimento lo ha sottoposto, per dimostrare che virtù e licità non sono una stessa cosa, che spesso fra loro n s'incontrano, che non sempre questa è la necessaa conseguenza di quella; ma che non ostante la vera tù sa e può fare a meno della felicità e presente ed venire, perchè è in sè stessa, il massimo, se non unico bene.

Queste le idee che il grande poeta ha voluto diseare e colorire nell'opera sua immortale; ma la materia, r così dire, della quale egli si è servito, preesisteva lui, o ne è egli stesso il creatore? In altre parole: la oria di Giobbe e dei suoi eventi esisteva prima che il eta ne tessesse il suo poema, o è pura invenzione della a mente? E se già correva per le bocche degli uomini, essa una storia vera o una leggenda? Siffatte quistioni n sono agitate soltanto dalla critica moderna, ma ane nel *Talmud*, ed alcuni sostengono la reale esistenza lla persona di Giobbe, altri dice con ardire che può far eraviglia: « Giobbe non fu, non mai è stato creato, ma soltanto parabola. » [1]

È difficile potere con certezza risolvere tale quistio, imperocchè nulla sappiamo della persona di Giob-

[1] Vedi *Talmud Babilonese, Babà Bathrà*, f. 15 *a*.

be, se non che da questo libro stesso, intorno al qu
nasce la disputa. Il cenno che ne abbiamo nei vatic
di Ezechiele è troppo fugace, e non può nulla prov
in modo che non sia confutabile. Quel profeta dice
vi fossero pure nel paese minacciato dai castighi di
i tre giusti: Noè, Daniele e Giobbe; essi si salverebb
pei loro meriti, ma non per essi sarebbe salvo alcun
tro.[1] Potrebbe Giobbe essere qui citato come pers
che in realtà avesse esistito, e fosse stato celebre co
buonissimo uomo; ma potrebbe ancora essere citato
me personaggio della leggenda, e solo come tipo di
stizia, perchè, come esempio notevole, si può citare
meno l'immaginario che il vero. Come alcuno potrè
anche dire essere qui citato un personaggio nemm
leggendario, ma tutto di creazione del poeta, se sup
niamo che il poema di Giobbe fosse già scritto e assai
vulgato ai tempi di Ezechiele, sicchè il profeta pote
soltanto da questo libro, e non dalla storia vera e n
meno dalla leggenda, citare il terzo dei suoi uom
esemplari. Ma in tanta incertezza procediamo, alm
fin dove si può, ad eliminare quelle ipotesi, che si
strano meno verosimili, esaminando il fondo stesso
libro, intorno al quale si agita la quistione.

Presa la narrazione, quale ci viene offerta nel
bro di Giobbe, è possibile riconoscere in tutti i parti
lari una storia vera? Non esitiamo a dire di no. In
ma, i discorsi tenuti da Giobbe e dai suoi amici, ness
vorrà sostenere che siano il processo verbale di c
versazioni realmente accadute; ma tutti vorranno
cilmente riconoscere che, quali oggi gli abbiamo, s
invenzioni del poeta. E non ne viene allora di cor
guenza che del pari prodotti dalla immaginazione d
bono essere i discorsi che Dio dirige a Giobbe come

[1] Cap. XIV, 13-20.

luzione di tutto il poema? Restano i fatti raccontati nel prologo e nella conclusione. Ma gli uni e gli altri hanno troppo evidentemente tutto l'aspetto di essere accomodati al servizio di un'idea e di un disegno preconcetto, piuttostochè in realtà accaduti. Giobbe non ha, dopo le sue sventure, nè un figlio nè una figlia di più o di meno di quelli che prima aveva perduti, e, per dipiù, sono in numero tale, che presso gli Ebrei ha qualche mistico significato. Sette figli e tre figliuole ha perduti nella sua sventura, e altrettanti gli rinascono quando è da Dio ribenedetto.[1]

In numero tondo sono i suoi armenti e le sue greggie: settemila pecore, tremila cammelli, cinquecento paia di bovi, cinquecento asine, e precisamente il doppio gli è di nuovo concesso da Dio, quando i suoi mali hanno fine. Inoltre le sciagure che lo colpiscono nella perdita dei suoi averi si succedono in modo troppo regolare, troppo sollecito e troppo uniforme da poterci vedere l'aspetto della realtà. Tutto è sempre predato, tutti i servi sempre uccisi, fuor di quello solo che viene ad annunziare la disgrazia: non è questo il modo con cui avvengono in fatto tali peripezie. Qualche cosa si libera, qualcheduno fugge, ed è troppo strano che avvengano tali ruberie nello stesso tempo.

Tutte queste circostanze c'inducono a credere che non ci troviamo in presenza di una storia vera. Ma dall'altro lato non è facile dire se la storia di Giobbe sia una leggenda, o pura creazione della mente del poeta. Fra i moderni critici, il Merx, in un lavoro su questo poema, notevole principalmente per le molte e importantissime varianti da lui introdotte nel testo, sostiene

[1] Non pare accettabile l'interpretazione della parola ebraica *Shib'ana*, che la traduce *quattordici*, come fosse il duale di *Sheba'*, *sette*, e a Giobbe fosse poi dato un doppio numero di figli.

contro l'Ewald la seconda opinione.[1] Ma nella mancanza di ogni prova estrinseca al libro stesso, quelle che si possono attingere dal fondo stesso della narrazione, rimangono soltanto semplici congetture. Tutto ciò che non può convenire ad una storia vera, ma che sembra invece accomodato e rotondato, per così dire, a uno scopo, si addice tanto bene alla creazione tutta personale e artistica di un poeta, quanto alla produzione impersonale, inconsciente e successiva della leggenda.

E per fermarsi qui ad un solo punto, il nome stesso di Giobbe che, come non istorico, si è voluto trovare di un significato conveniente al racconto che si fa intorno a lui, voglia dire, come alcuni credono, un uomo *avversato, combattuto*, perchè combattuto dalla sorte, o come altri, i quali lo derivano, invece che dall'ebraico, dall'arabo, voglia dire, *colui che si converte*, può essere benissimo trovato tanto dal poeta stesso come sua invenzione, quanto dalla leggenda popolare.

Fatto è però che questo nome, come benissimo osserva lo stesso Merx, non si trova mai come nome di alcun Ebreo,[2] e già fra gli antichi commentatori l'Aben Ezra non con meno ragione aveva detto essere un puro sogno quello di volere identificare Giobbe con quel Jobab, che figura come re dell'Idumea (*Genesi*, XXXVI 33), cosa che vorrebbe far credere l'aggiunta che infine al *Libro di Giobbe* troviamo nei *LXX*.

Però, fermandoci più specialmente a considerare i

[1] *Das Gedicht von Hiob u. s. w.*, von Adalbert Merx. Jena, 1871 pag. XXXIV e seg.

[2] È evidentemente nome del tutto diverso quello di *Job* dato a uno dei figliuoli d'*Issachar*. (Vedi *Genesi*, XLVI, 13.) Due altri passi provano poi che in quel nome scritto in questo modo vi è un errore di lezione, e deve essere invece *Jashub* o *Jashib*. Cf. *Numeri*, XXVI, 24; *1 Cronache*, VII, 1.

punto di partenza di tutto il poema che è la scena in cielo fra Dio e Satana, e riflettendo che non sarebbe troppo nell'indole della letteratura orientale che fosse creata dalla fantasia di un autore, se non corresse già qualche cosa di simile per le bocche degli uomini, siamo più inclinati ad ammettere la preesistenza di una leggenda, che non una creazione del tutto personale. E anche il passo già sopra citato di Ezechiele a noi pare in qualche modo favorire tale ipotesi. Si conceda pure che il *Libro di Giobbe* ai tempi di quel profeta fosse non solo già scritto, ma bastantemente divulgato. Pure non sembra troppo verosimile che si citi come esempio di rara virtù, e a canto a due personaggi divenuti ormai nel sentimento popolare così celebri come Noè e Daniele, un terzo personaggio che sarebbe pura creazione della fantasia di un individuo; mentre la leggenda per le nazioni antiche, e specialmente orientali, si confonde in modo tale con la storia vera, che il credere Giobbe personaggio puramente leggendario non incontra nessuna difficoltà. E certo che, se la parte narrativa di questo poema si fonda sopra una leggenda, essa è antichissima, e tutto ci riporta ai tempi patriarcali anteriori alla costituzione del popolo ebreo. Giobbe non appare in nessuna parte sottoposto all' osservanza della Legge mosaica, non se ne trova in tutti i suoi discorsi nè in quelli dei suoi amici nemmeno una parola, nemmeno un cenno della più lontana allusione. Esso è fatto abitatore della terra di 'Uz, sia questa, come alcuni vogliono, una parte dell'Idumea, derivandone il nome da uno dei discendenti di Esaù (*Genesi*, XXXVI, 28), o, come sembra più probabile, una parte della Mesopotamia popolata da una tribù dei discendenti di Nahor, fratello di Abramo (*Ivi*, XXII, 21),[1] certo è che Giobbe non

[1] Vedi Rosenmüller, *Prolegomena in Jobum*, § V.

era un abitatore della Palestina, non era un Israelita, ma se non un Abramide, certo un Terachide di quelli che avevano conservato il culto antico monoteistico proprio di quelle genti, senza che fosse stato ampliato e modificato dalla Legge mosaica, nè corrotto ancora dall'altro lato da nessun culto idolatrico. E però fra le tante diverse opinioni sul tempo, in cui riporre l'esistenza storica o leggendaria della persona di Giobbe, ci sentiamo propensi a farla antica, e senza volerla più precisamente determinare, perchè lo crederemmo del tutto arbitrario, la facciamo certo anteriore alla costituzione della Legge mosaica. E che una tale leggenda si sia mantenuta per più secoli anche oralmente fra popoli affini di stirpe, di linguaggio e di credenze, non parrà cosa nè incredibile nè strana a chi sa come appunto la narrazione orale, molto più che la scritta, fra i popoli antichi, e in ispecie orientali, abbia dato e mantenuto la vita a tanti racconti che sono fino a noi pervenuti.

Stabilire poi quale fosse in origine la sostanza e la forma di questa leggenda, e come ampliata e cangiata dal lavoro successivo della fantasia popolare, e quindi dall'immaginazione e dall'arte del poeta, sarebbe, a parer nostro, una di quelle ricostituzioni che riescono impossibili a chi si vuol tenere dentro i limiti di una ragionevole probabilità. Imperocchè il critico può, se si dà a studiare la *Divina Commedia*, risalire alle più rozze narrazioni, dove si raccontano le leggendarie discese all'Inferno, e vedere come questa popolare leggenda sia stata elaborata dal genio dell'Alighieri ed innalzata tanto da farne quella creazione immortale. Può ancora, studiando il ciclo poetico dei Paladini e di Carlomagno, risalire dalle più informi narrazioni fino al divino nostro *Orlando Furioso*. Può in quasi tutte le tragedie dello Shakspeare ritrovare il primo nucleo o della leggenda o

lla novella, che si è poi trasformata in un dramma im-
rtale. E lo può, perchè queste narrazioni leggendarie
ueste novelle non sono andate perdute. Ma sarà egli
ssibile ciò fare con qualche verosimile probabilità per
leggenda di Giobbe, intorno alla quale nulla ci resta,
non il poema stesso, di cui si fa quistione, e in cui
parte narrativa è minima rispetto a quella della di-
ssione e del dialogo? Noi non lo crediamo, e stiamo
ciò contenti ad esaminare la leggenda di Giobbe
ale ci fu tramandata dall' autore di questo poema. Il
nome ancora per grande jattura è rimasto dimenti-
o nell' antichità dei secoli, non avendo alcun ragione-
e fondamento quella opinione che ne farebbe autore
isè. Ma si può per altro, se non per giungere a un
ultato certo, almeno possibile, ricercare in quale età
esto grandissimo poeta vivesse.

L' altissima poesia, l' arte eccellente, che appare
questo mirabile lavoro, devono farci credere che non
sa essere stato prodotto se non in una delle migliori
della biblica letteratura. Alcuni critici come il Carpzov,
ichhorn, il Jahn, lo Stuhlmann, il Bertholdt, se non
fanno autore Moisè, lo tengono scritto in età o di
o anteriore, o a lui contemporanea; e la principale
ione che ne adducono, è che tutto il poema nelle sue
ostanze, nelle sue allusioni, non oltrepassa punto la
chia dei tempi patriarcali, e nulla vi troviamo che ci
iami alla storia posteriore o del popolo ebreo o d'altre
ti. E anche per la persona di Satana, che potrebbe
dubitare di un' età molto più recente, quando ormai
angelogia si era introdotta nelle credenze del popolo
eo, è da alcuno di questi critici fatto osservare che
to differisce nel poema di Giobbe dal Satana, di cui si
la in scritti posteriori, che per essi non repugna nem-
no a quei vetusti tempi, ai quali vogliono riferire la

composizione di questo poema.[1] Ma il primo argomen
non è certo di molto valore. Se la leggenda, come g
abbiamo detto, o la creazione del tutto immaginosa d
poeta, come altri vogliono, pone la narrazione dei fa
nell'età patriarcale, vivesse pure il nostro poeta in e
molto più recente, quando egli sapeva di poetare di fa
tanto più antichi, non poteva, dirò anzi, non doveva
manere fedele ai tempi che si proponeva di dipinger
e non ci appare egli così eccellente in ogni altra sua par
da potere facilmente credere che anche in questo n
sia mai nemmeno per un momento caduto in error
È vero che alcuni grandi genii poetici, come un Sha
speare, un Lopez de Vega, non hanno sempre tenu
conto nelle loro creazioni della ragione dei tempi e
luoghi, e rifanno talvolta nei loro poemi storia e ge
grafia a loro capriccio; ma non è questo motivo ragio
vole per credere che tutti debbano fare altrettanto.
anzi dobbiamo confessare che si mostra non minore
genio, quando sa mantenersi fedele alla convenienza
tempi e dei luoghi, nei quali gli è piaciuto collocare
figure della sua fantasia.

Qualunque sia poi il Satana che ci appare nel *Lib
di Giobbe*, è certo che bisogna discendere a età mo
più recenti della letteratura ebraica che non sia que
antimosaica per trovare un'angelogia, ormai così chia
mente espressa come la vediamo nel poema di Giobb
E questa parte della leggenda davvero possiamo dire c
sia aggiunta molto posteriore alla primitiva origine
essa. Nè è cosa strana, ma anzi comunissima, che u
leggenda subisca successivamente delle modificazio
secondo lo spirito dei popoli, presso i quali è importa
Si sapeva di un Giobbe giusto, e caduto, non per s

[1] Vedi Eichhorn, *Einleitung*, 4ª ediz., vol. V, pag. 198-202

colpa, in orribili sciagure: qual meraviglia che, quando si era già formata la credenza in un Satana, se ne riferisse a questo la cagione, come all'avversario di ogni bene? Inoltre poi, e questa ci pare la più forte ragione contro l'ipotesi di riferire questo poema a età così antica, la cultura del popolo ebreo nei tempi antimosaici o mosaici ci apparisce forse tale da poter credere che ci fosse capacità di produrre tale mirabile creazione di poesia e di arte, quale è il nostro poema? No, certamente; e la critica anche più saggia e moderata ha ridotto ormai in molto più anguste proporzioni, che la opinione tradizionale non credeva, gli scritti che possono con certezza ai tempi mosaici riferirsi. Per i quali si fa anche grave quistione se la scrittura fosse così conosciuta e divulgata, da potere in quella essere stati composti libri di una certa estensione, o non piuttosto debba credersi, come sembra più probabile, che di quegli antichi tempi altro non abbiamo che racconti e leggende e canti, conservati oralmente, e leggi che per la loro non lunga estensione potevano sulla pietra incidersi. Modo di conservazione che è impossibile ammettere per il poema di Giobbe, il quale bisogna dire sia stato tutto scritto dal suo autore. E però è da riportarsi ad una età di perfezionata cultura e di perfetto gusto poetico, quali sappiamo essere state nel popolo ebreo, o quella di David e Salomone, o quella dei tempi assiri, in cui vaticinava il grande Isaia, o quella anche posteriore o dell'esilio o dei tempi primi del ritorno, di cui abbiamo quella grande opera letteraria che è il libro del secondo Isaia,[1] e non pochi bellissimi Salmi, di cui, trattando della poesia lirica, abbiamo tenuto parola.

[1] È cosa ormai dimostrata dalla critica che i capitoli XL-LXVI del *Libro d'Isaia* non possono appartenere all'antico profeta di questo nome.

Non ostante che illustri critici, come il Keil,[1] lo Schlottmann,[2] il Delitzsch[3] e altri opinino che il *Giobbe* sia stato scritto nell'età di David e di Salomone, pure non ci sembra che le condizioni politiche del popolo ebreo fossero tali da ispirare un poema di questa natura. In quanto ai due Salmi che esprimono fino a un certo punto lo stesso dubbio intorno al destino del buono e del malvagio, nulla ci ha repugnato ad ammettere che siano dei tempi davidici.[4] In un lirico Canto il dubbio è fugace, lo scoramento non appare che per breve istante, e subito segue l'espressione della fiducia nell'aiuto divino. Ma in un poema della estensione del *Giobbe* il dubbio e la disperazione sono troppo continuati, e rivelano le condizioni di una società non più felice e prosperosa. Sono, come già abbiamo detto, un movimento del pensiero troppo contrario a quanto insegnava la legge e la morale dell'Ebraismo, da poter credere che un'opera di questo genere sia stata prodotta in un'età, nella quale il popolo ebreo era nella sua massima floridezza. E per quanto vogliamo supporre un individuo personalmente infelice, in mezzo ad un popolo che è al colmo della sua potenza, non si abbandonerà mai a un lamento così continuamente disperato come nel *Libro di Giobbe*. Oltrechè tutto quanto ci rimane dell'antica letteratura ebraica si risente troppo dello stato generale della nazione, da poter pensare a una creazione che all'influenza nazionale del tutto si sottraesse, e diventasse così esclusivamente l'espressione di sentimenti e d'idee

[1] *Lehrbuch der Historisch-Kritischen Einleitung des Alten Testaments*, 3ª ediz., § 122.

[2] *Das Buch Hiob verdeutscht und erläutert*, pag. 108 e seg.

[3] *Biblischer Commentar über die poetischen Bücher des Alten Testaments*, 2er Band., pag. 15.

[4] Cf. sopra, Cap. XIX, pag. 343 e seg.

ndividuali, quale sarebbe il *Libro di Giobbe*, se scritto ai empi più felici della ebraica monarchia.

E anche qui non possiamo giudicare coi criterii delle noderne letterature opere di età da noi tanto remote. Presso gli antichi l'influenza individuale sopra le opere lell'ingegno e dell'arte era molto più debole di quello he noi non siamo soliti a vedere in più recenti età. Per conseguenza noi crediamo il *Giobbe* scritto in tempi calanitosi per il popolo ebreo, e in cui riesce facile abbandonarsi a tale sconforto. E questi non possiamo trovare prima della età dell'invasione assira, fra la quale e i primi tempi del ritorno dall'esilio noi riponiamo la composizione del nostro poema. E se ad alcuno paresse che a lasciamo così dentro confini troppo larghi, rispondiamo che davvero ci mancano i dati per potere con più precisione determinarli, e ci piace lasciare indeterminato quello che tale è di sua natura, anzichè arbitrariamente volerlo fissare. Del resto i critici, i quali non ammettono per la composizione del *Giobbe* un'età più antica dei tempi suaccennati, sono di opinioni molto diverse, e il Rosenmüller pone anch'egli il nostro poema fra il regno di Ezechia e quello di Sedecia,[1] l'Ewald lo crede di poco posteriore al primo Isaia;[2] circa agli stessi tempi lo pongono anche l'Hitzig,[3] il De Wette,[4] l'Hirzel,[5] il Bleek,[6] il Nöldeke,[7] il Renan[8] e il Merx.[9] Il Fürst lo attribuisce all'età

[1] *Prolegomena in Jobum*, § VII.
[2] *Das Buch Ijob übersetzt und erklärt*, 2ª ediz., pag. 61.
[3] *Das Buch Hiob, Einleitung*, § IV.
[4] *Einleitung*, 8ª ediz., pag. 254.
[5] *Hiob, Einleitung*, § 6.
[6] *Einleitung*, 2ª ediz., § 291.
[7] *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, pag. 280.
[8] *Le Livre de Job*, 3ª ediz., pag. XXXVI,
[9] *Das Gedicht von Hiob*, pag. XLVII.

del re Manasse.[1] Il Gesenius,[2] l'Umbreit[3] e il Grätz,[4] ai tempi dell'esilio; poco diversamente il Bunsen[5] conghiettura altresì che ne sia autore quel Baruch contemporaneo di Geremia, al quale egli si compiace attribuire anche altri scritti del Vecchio Testamento; e il Meier,[6] il Vatke[7] e lo Zunz[8] credono il nostro poema scritto posteriormente al ritorno di Babilonia. Fra tutte queste opinioni, tu certo non sapresti dire quale sia fondata sopra più salde ragioni. Nè quelli che opinano per l'età dell'esilio o per quella posteriore al ritorno, hanno molto forte argomento a loro favore, quando dicono che di Satana nel Vecchio Testamento non troviamo menzione prima di quei tempi. Se fino dai tempi d'Isaia ci appare il Signore nel Tempio contornato da Serafini, poteva l'autore del poema di Giobbe far comparire alla Corte del cielo i figli di Dio, e fra questi uno scrutatore delle opere umane, e riportatore di esse alla Corte celeste, che, con ebraico nome, è chiamato Satana, *avversario*, senza che ancora sia quel tipo così compiuto di causa di ogni male, come lo troviamo poi nella religione giudaica, quando aveva subito straniere influenze, e si chiamò con lo stesso nome tutto ebraico un tipo più estranco che nazionale.

Tanto più che, se una qualche idea di un essere soprannaturale non buono non fosse in germe esistita nella religione ebraica, troppo difficile sarebbe stato che

[1] *Geschichte der biblischen Literatur*, 2er Band., pag. 424-427.
[2] *Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift*, § 11.
[3] *Das Buch Hiob*, 2a ediz., pag. XLIX e seg.
[4] *Geschichte der Juden*, 2er Band, 2er Hälfte, pag. 33.
[5] *Bibelwerk*, vol. VI, pag. 757.
[6] *Geschichte der poetischen national Literatur der Hebräer*, pag. 545 e seg.
[7] *Die biblische Teologie*, vol. I, pag. 563.
[8] *Die gottesdienstlichen Vorträge*, pag. 158.

lo prendesse, per così dire, di sana pianta da una religione straniera. Che si faccia menzione di angeli anche in più luoghi del *Pentateuco*, niuno vorrà negare, solo vengono chiamati con un nome generico a tutti comune; il nome speciale di alcuni angeli solo si ritrova in libri posteriori all'esilio, cosa che riconosce e confessa anche il *Talmud*, quando insegna che i nomi degli angeli furono importati da Babele.[1] Ma Satana pare fosse in origine più nome di specie che d'individuo: può convenire a chiunque si oppone a qualcun altro, e anche l'Angelo che si oppone al viaggio di Balaam, quantunque non sia chiamato Satana, pure si dice che è uscito per fargli da *oppositore*, da *avversario, le-satan*.[2] Dimodochè, se la parola non esisteva come nome proprio, era già usata ed applicata all'azione di quelle potenze soprannaturali che in qualche modo si opponeva agli uomini. Dal nome comune è facile il trapasso al proprio e chiamare Satana, *opponente, avversario*, quello che fa l'opposizione, che avversa. E può questa idea essere pervenuta fino a questo punto presso gli Ebrei, anche prima che l'angelogia e la demonologia più ampiamente si svolgessero per estranee influenze.

Ma questa considerazione sulla persona di Satana ci conduce a parlare di un'altra quistione intorno al nostro libro, cioè se oltre il discorso di *Elihù*, che già abbiamo detto essere senza dubbio una più recente interpolazione, anche di altre parti di esso debba farsi eguale giudizio. E noi non esitiamo a rispondere di no, e che non vi è alcuna ragione per dubitare dell'autenticità dei due primi capitoli che formano il prologo e dell'ultimo che costituisce la conclusione; ma anzi tutte le ragioni inducono a credere che siano parti integrali

[1] *Talmud ger. Rosh hashanà*, cap. I, § 2; *Bereshith Rabbà*, § 48.
[2] *Numeri*, XXII, 22, 32.

del libro. Tolte queste, noi avremmo un dialogo, dove s disputa sulle sciagure di Giobbe, senza che noi sapessim in alcuna maniera nè quali queste si fossero, nè come n perchè accadute, nè avremmo una soluzione di fatto nella quale vediamo con piacere cessare le sofferenze d quel giusto.

Un mirabile poema resterebbe così mozzo del su principio e della sua fine. La differenza di stile fra que ste parti e tutto il rimanente del libro è spiegata abba stanza dall'essere quelle scritte in semplice prosa, tutto il resto nella più alta poesia. E mostra così l'au tore di aver bene conosciuto l'indole della lingua, nell quale scriveva e di tutta l'ebraica letteratura, se ha pre ferito per quella, che era semplice narrazione, lo stil prosaico a quello poetico.

Nè ci sembrano migliori ragioni quelle addotte con tro all'autenticità delle due descrizioni del *Liviathan* del *Behemoth* nei capitoli XL e XLI: perchè è vero ch poteva Dio tacersi, dopo che Giobbe si era confessat vinto al primo discorso divino; ma volendo il poet mostrare le cose più grandiose e più spaventevoli de creato, dinanzi alle quali l'uomo deve confessare la pro pria debolezza, non è punto sconveniente che alle de scrizioni più generali dei prodigi dell'universo seguan queste più particolari di due animali così spaventevol E nemmeno è contraddittorio al resto del poema ciò ch Giobbe dice nei versi 8-23 del capitolo XXVII e nel capi tolo XXVIII, per credere col Bernstein[1] che anche quest siano una più recente interpolazione. Già abbiamo di mostrato come questo passo bene si connetta e si con cordi col resto del poema, e la critica moderna è tropp eccessiva e merita i rimproveri che alcuni le fanno

[1] *Über das B. Hiob, in Keil's und Tzschirner's Analekten*, vol. I 3, pag. 133 e seg.

quando vuole spingere tant' oltre le sue negazioni. Dimodochè teniamo che il poema di Giobbe sia tutto autentico, tranne il discorso di Elihù, contro al quale ci sono troppo concludenti ragioni da potere ammettere che facesse parte dell' originaria composizione del poema.

E ora finalmente ci resta solo a dire a quale specie di poesia appartenga. Questa domanda però se fosse fatta con un intendimento così ristretto, da credere che questo poema dovesse porsi in una di quelle specie fissate dalla poetica delle scuole, sarebbe certo erronea. Le poetiche sono state fatte molto tempo dopo che i poeti erano nel mondo, come le rettoriche dopo gli oratori, e le grammatiche dopo le lingue. Non sono queste leggi eterne e immutabili, alle quali debba sempre il genio creatore uniformarsi, ma fondate sopra l' osservazione dei fatti, cioè sulle opere che già dagl' ingegni più grandi erano state prodotte. Ora è certo che il genio dell' uomo, date altre condizioni di tempo, di luogo, di religione e di civiltà, può produrre nuove opere che quando le poetiche e le rettoriche, le quali hanno servito di norma per alcun tempo, erano state stabilite, non potevano esser prese in osservazione, e quindi molto meno poteva farsi di esse un genere o una specie. Quindi non si può dire a quale specie di poesia appartenga la *Commedia* dell' Alighieri; e se pure in qualche modo è un dramma il *Fausto* del Goethe, è certo che non corrisponde a quello, cui si dà questo nome nelle comuni poetiche. E anche noi abbiamo compreso il poema di Giobbe nella poesia didascalica, considerando più che altro il fine ultimo che questo libro si propone, che è, come abbiamo detto, un alto insegnamento morale; quantunque la condotta e lo svolgimento del poema non corrispondano del tutto al concetto che noi comunemente ci facciamo del poema didascalico.

Non s' insegnano qui nè le verità di una scienza,

nè le regole di un' arte; ma si disputa con tutta la veemenza della passione, e ci sentiamo commossi ai gridi di dolore di un infelice.

Però alcuni critici, fra i quali primeggia l'Ewald, hanno creduto vedere nel *Giobbe* un dramma tragico. Ma la stessa ragione che ci ha consigliati di non seguire per la *Cantica* l'opinione che la tiene una commedia, ci persuade anche adesso a non giudicare il *Giobbe* una tragedia. La prima qualità e veramente essenziale di ogni componimento drammatico è un' azione che si svolga dinanzi allo spettatore. Nel *Giobbe* quest' azione non v' è; quello che è fatto è raccontato e non rappresentato, e raccontato dall' autore, e non da uno dei personaggi del poema, e come parte non intrinseca del poema stesso, perciò scritto ancora in istile prosaico. I personaggi non fanno altro che parlare e discutere, non operano mai. Ciò costituisce un dialogo e non un' azione drammatica. Un dialogo certo pieno d' ardore e di vita, e perciò tale che molto si avvicina al dialogo drammatico; ma questo è il pregio che deve avere ogni dialogo che sia condotto e svolto con vera abilità di scrittore, nè per questo il componimento dialogico si convertirà in dramma.

Tenuto conto però di tutte le qualità del poema di Giobbe, a noi pare che meglio di tutti gli altri critici lo abbia definito il Nöldeke: un poema didascalico in forma di dialogo con isvolgimento drammatico.[1] Ma sia un dramma con uno scopo didascalico, o un poema didascalico con forme drammatiche, che questa è poi, ridotta ai minimi termini, una quistione di parole, è certo però, a giudizio di tutti coloro che hanno studiato questo poema, che esso è una delle più grandi produzioni dell' ingegno umano. E finchè uomini vi saranno capaci di commoversi di-

[1] *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, traduit par Derenbourg et Soury, pag. 266.

nanzi a Prometeo condannato per aver recato ai mortali il fuoco celeste, dinanzi ad Amleto che tanto soffre e muore per aver conosciute le umane iniquità e volersene fare punitore, dinanzi a Fausto che si dà in preda al demonio, perchè nulla di terreno più lo appaga, ed aspira alla bellezza ideale, e capaci ancora saranno di ammirare i sublimi ingegni, che a questi tipi della mitologia e della leggenda hanno saputo infondere vita imperitura; si commoveranno ancora dinanzi a Giobbe fatto infelice per provare a Satana che la virtù non si fa mancipia della fortuna, e ammireranno quell' incognito genio, il quale o dalla leggenda o dalla propria fantasia ha saputo produrre questo tipo immortale.

FINE.

INDICE DEI LUOGHI BIBLICI.

Genesi.

IV, 23.....Pag. 10
IX, 25-27..... 11
XXV, 23..... 11
XXVII, 27-29..... 392
» 39-40..... 393
XLIX, 2..... 396
» 3, 4..... 398
» 5-7..... 399
» 8-12..... 401
» 13-15..... 402
» 16-18..... 403
» 19..... 404
» 20, 21..... 405
» 22-26..... 406
» 27..... 408

Esodo.

III, 15..... 44
XV, 1-18..... 55
XVII, 16..... 44

Numeri.

X, 35, 36..... 44
XXI, 17, 18..... 45
» 27-30..... 377
XXIII, 7-10..... 381
» 18-24..... 381
XXIV, 3-9..... 382
» 15-24..... 383, 384

Deuteronomio.

XXXII 415
XXXIII, 2-5..... 397
XXXIII, 6.....Pag. 398
» 7..... 402
» 8-11..... 400
» 12..... 408
» 13-17..... 407
» 18, 19..... 403
» 20, 21, 22..... 404
» 23, 24, 25..... 405
» 26-29..... 409

Giosuè.

X, 12, 13..... 41

Giudici.

V, 2-5..... 1
» 12, 16-18, 19-23.. 5
» 31..... 61
IX, 8-15..... 429
XIV, 14, 18..... 435
XV, 16..... 46
XVI, 24..... 46

1 Samuel.

II, 1-10..... 95
IV, 22..... 47
XVIII, 7..... 46

2 Samuel.

I, 19-27..... 211
III, 33, 34..... 213
XII, 1-6..... 431
XIV, 4-9..... 432
XXII 63
XXIII, 1-7..... 425

1 Re.

XX, 39, 40, 42.....Pag. 433

2 Re.

XIV, 9..... 430

Isaia.

XXXVIII, 10-20..... 101

Jona.

II, 3-10..... 106

Habaqquq.

III..... 260

Salmi.

I..... 331
II..... 71
III.....216, 230
IV.....216, 231
V.....216, 231
VI.....217, 241, 244
VII.....216, 217
VIII.....18, 130
IX.....36, 96
X.....36, 216, 220
XI.....216, 221
XII.....216, 233
XIII.....216, 223
XIV..... 311
XV.....32, 335
XVI, XVII.....216, 223
XVIII..... 62
XIX.....130, 132
XX.....83, 84
» 9..... 32
XXI.....30, 83
XXII..... 213
XXIII.....216, 223
XXIV.....130, 142
XXV..... 36, 217, 241, 242
XXVI, XXVII.....216, 224
XXVIII.....Pag. 217, 240
» 4..... 3
XXIX.....130, 140
» 1, 2..... 3
XXX..... 107
XXXI.....217, 240
XXXII..... 337
XXXIII..... 150
XXXIV.....36, 150, 157
XXXV..... 216, 233
XXXVI..... 344
XXXVII.....36, 343
XXXVIII, XXXIX....217, 241
XL.....107, 111
XLI..... 245
XLII, XLIII..... 243
XLIV..... 263
XLV.....17, 293
XLVI..... 172
XLVII.....175, 183
XLVIII.....175, 190, 191
XLIX..... 351
L..... 351
LI..... 21
LII.....216, 221
LIII..... 341
LIV.....216, 221
LV.....233, 235
LVI, LVII.....216, 222
LVIII..... 343
LIX.....216, 221
LX..... 251
LXI.....216, 237
LXII.....216, 221
LXIII.....216, 237, 238
LXIV.....216, 221
LXV..... 191
LXVI.....175, 177
LXVII..... 201
LXVIII.....71, 73
LXIX..... 211
LXX..... 115
LXXI..... 238
LXXII..... 87
LXXIII..... 347

SALMI.

LXXIV.....Pag. 262
LXXV.....150, 167
LXXVI.....150, 167, 169
LXXVII..... 247
LXXVIII..... 323
LXXIX..... 262
LXXX.....262, 268
LXXXI..... 180
LXXXII..... 356
LXXXIII..... 262
LXXXIV..... 252
LXXXV..... 120
LXXXVI.....216, 227
LXXXVII.....175, 190, 193
LXXXVIII..... 246
LXXXIX..... 262
XC..... 263
XCI..... 335
XCII.....150, 153
XCIII.....130, 144
XCIV.....248, 249
XCV.....175, 182
XCVI..... 204
XCVII.....204, 204
XCVIII..... 204
XCIX.....175, 183
C.....204, 205
CI..... 342
CII.....262, 271
CIII.....150, 171
CIV.....130, 135
CV, CVI.....327, 328
CVII..... 123
CVIII..... 128
CIX..... 215
CX.....83, 85
CXI.....36, 150, 173
CXII.....36, 331, 332
CXIII.....150, 155
CXIV.....175, 184
CXV..... 293
CXVI.....107, 115
CXVII..... 205
CXVIII..... Pag. 150, 163
CXIX.....36, 331, 334
CXX..... 294
CXXI.....294, 295
CXXII..... 127
CXXIII.....294, 295
CXXIV..... 118
CXXV..... 336
CXXVI.....120, 122
CXXVII..... 336
CXXVIII..... 332
CXXIX.....294, 296
CXXX..... 294
CXXXI.....216, 229
CXXXII..... 89
CXXXIII..... 356
CXXXIV.....130, 148
CXXXV.....175, 186
CXXXVI..... 329
CXXXVII..... 273
CXXXVIII.....150, 161
CXXXIX..... 339
CXL.....216, 227
CXLI.....227, 228
CXLII, CXLIII.....216, 227
CXLIV..... 79
CXLV.....36, 196, 198
CXLVI.....150, 156
CXLVII.....175, 190, 194
CXLVIII.....130, 144, 146
CXLIX.....175, 188, 189
CL..... 206

PROVERBII.

I, 1-7..... 448
» 8, 9..... 450
» 32, 33..... 451
II, 21, 22..... 451
III, 19..... 451
» 20, 35..... 452
IV, 3, 4..... 452
» 24..... 453
V, 15-20..... 453
» 17-19..... 454

PROVERBII.

VII, 4-27 .....Pag. 454
VIII, 4-36..... 457
IX, 12..... 459
X, 1..... 482
» 2, 3..... 462
» 4, 5..... 471
» 6, 7, 11..... 462
» 12..... 477
» 13, 14..... 464
» 15..... 474
» 16..... 463
» 17..... 468
» 19..... 478
» 20, 21..... 463
» 23..... 464
» 24, 25..... 463
» 26..... 471
» 27..... 466
» 28-32..... 463
XI, 1..... 480
» 2..... 475
» 3, 6..... 480
» 12..... 475
» 13..... 478
» 24-26..... 476
» 28..... 475
XII, 1..... 468
» 4..... 482
» 9..... 474
» 11..... 471
» 14..... 485
» 15..... 464
» 18, 19..... 478
» 20, 22..... 480
» 24..... 471
XIII, 1..... 469
» 3..... 478
» 4..... 471
» 10..... 475
» 11..... 476
» 14, 15..... 464
» 16..... 465
» 18..... 468
XIII, 20.....Pag. 465
» 24..... 468
XIV, 1..... 482
» 5..... 479
» 6..... 469
» 7, 8..... 465
» 10..... 485
» 12..... 467
» 16, 18..... 465
» 20..... 474
» 21..... 475
» 23..... 479
» 24..... 465
» 25..... 479
» 26, 27..... 466
» 28..... 484
» 29..... 478
» 30..... 481
» 31..... 475
» 33..... 465
» 35..... 484
XV, 1..... 478
» 2..... 466
» 4..... 479
» 5..... 468
» 7..... 465
» 8..... 464
» 10..... 468
» 12..... 469
» 15..... 471
» 16, 17..... 477
» 18..... 473
» 21..... 468
» 27..... 474
» 31, 32..... 468
» 33..... 466
XVI, 1-3..... 466
» 5..... 477
» 6..... 466
» 8..... 477
» 10, 12, 13..... 488
» 14, 15..... 488
» 18, 19..... 477
» 20-23..... 466
» 24..... 477

PROVERBII.

XVI, 32 .....Pag. 478
XVII, 1..... 477
» 4..... 479
» 6..... 482
» 13..... 480
» 14..... 477
» 15..... 464
» 16..... 465
» 17..... 481
» 19..... 477
» 21..... 482
» 23..... 464
» 25..... 482
» 27, 28..... 479
XVIII, 5..... 464
» 9..... 471
» 10..... 466
» 15..... 465
» 21..... 479
» 22..... 482
» 23..... 32
» 24..... 481
XIX, 1..... 475
» 2..... 472
» 3..... 466
» 4..... 474
» 5..... 479
» 6, 7..... 474
» 11..... 478
» 14..... 482
» 17..... 476
» 18..... 468
» 21..... 467
» 24..... 471
» 25..... 469
» 28..... 479
» 29..... 469
XX, 1..... 469
» 3..... 477
» 4..... 471
» 7..... 463
» 8..... 483
» 9..... 467
XX, 13.....Pag. 471
» 17, 22..... 480
» 24, 27..... 467
» 28..... 483
XXI, 1..... 483
» 3..... 463
» 4..... 476
» 5..... 472
» 6..... 476
» 9..... 482
» 13..... 476
» 23..... 479
» 24..... 469
» 30, 31..... 467
XXII, 2..... 475
» 4..... 476
» 6..... 468
» 7..... 474
» 9..... 476
» 10..... 469
» 15..... 468
» 16, 22, 23, 28.... 477
XXIII, 1-5..... 484
» 17, 18..... 481
» 20, 21, 26-35.... 470
XXIV, 17..... 480
» 18..... 481
» 21..... 483
» 30-34..... 474
XXV, 2-7..... 487
» 21..... 488
XXVI, 1, 3-5..... 486
» 6-9, 11..... 487
XXVII, 1, 2..... 489
» 8..... 488
» 22..... 487
» 23-27..... 488
XXVIII, 8, 11..... 489
XXX..... 489
XXXI..... 494

GIOBBE.

I, 21..... 508
III..... 510
IV, 13-21..... 516

GIOBBE.

VII, 20, 21 .....Pag. 517
IX, 2-12..... 49
X..... 518
XIII, 15..... 520
XIV, 1-12..... 521
» 19..... 26
» 21, 22..... 522
XVI, 11-22..... 523
XIX..... 524
XXI, 34..... 527
XXVII, 2-6..... 529
» 6..... 545
XXXI, 40..... 529
XXXVIII..... 531
XXXIX..... 534

CANTICA.

I.....Pag. 308
II, 1-7..... 309
» 8-17..... 315
III, 1-5..... 316
V, 2 — VI, 3..... 317

TRENI.

I..... 280
II..... 283
III..... 286
IV..... 289
V..... 291

1 CRONACHE.

XVI, 8-35 203

INDICE DEL VOLUME.

A Fausto Lasinio ..... Pag. 1

Capitolo I. Della letteratura biblica in generale. — Della letteratura poetica del Vecchio Testamento. — Limiti dentro i quali deve essere compresa. — Vetusti frammenti di essa. — Parole di Lamech. — Benedizione e imprecazione di Noè. — Oracolo per la nascita di Esaù e Giacobbe. — Divisione della poesia biblica. — Disegno generale del libro 4

Capitolo II. Delle qualità generali della poesia biblica per quanto riguarda il contenuto. — Predominio del sentimento e dell'idea religiosa. — Vantaggi e danni che ne derivano. — Sentimento nazionale unito a quello religioso. 13

Capitolo III. Delle qualità della poesia biblica per ciò che riguarda la forma. — Lingua poetica. — Verso. — Ritmo. — Strofe. — Rima. — Giuochi di parole. — Canti acrostici alfabetici 25

Capitolo IV. Della poesia lirica del Vecchio Testamento. — Il *Libro delle Guerre di Jehovah*. — Il *Libro Jashar*. — Altri antichi frammenti. — Divisione della poesia lirica in varie specie 37

Capitolo V. Degli Epinicii. — Canti di Moisè, di Debora e di David (Salmo XVIII) 51

Capitolo VI. Dei Salmi eroici. — Salmi II, LXVIII, CXLIV. 71

Capitolo VII. Dei Salmi di lode al Re. — Salmi XX, XXI, CX, LXXII, CXXXII. 82

Capitolo VIII. Dei Canti di rendimento di grazie. — 1° Per riportata vittoria: il Canto così detto di Anna e il Salmo IX. — 2° Per individuali beneficii: il Canto di Ezechia, il Canto di Giona, i Salmi XXX, XL (LXX), CXVI. — 3° Per beneficii conseguiti dal popolo ebreo: Salmi CXXIV, LXXXV, CXXVI, CVII, CXXII (CVIII). 92

Capitolo IX. Degl' Inni di lode a Dio. — Inni di lode a Dio come creatore e conservatore dell' Universo. — 1° Dalla contemplazione della natura quieta e serena: Salmi VIII, XIX, CIV. — 2° Dai fenomeni terribili della natura: Salmo XXIX. — 3° Con un intendimento liturgico: Salmi XXIV, XCIII, CXLVIII, CXXXIV..... Pag. 129

Capitolo X. Degl' Inni di lode a Dio come giudice giusto, e protettore dei buoni e punitore dei malvagi. — 1° Inni più generali: Salmi XXXIII, XCII, CXIII, CXLVI. — 2° Inni che hanno anche particolare relazione colla persona del poeta: Salmi XXXIV, CXXXVIII, CXVIII. — 3° Inni che hanno anche particolare relazione col popolo ebreo: Salmi LXXV, LXXVI, CIII, CXI..... 148

Capitolo XI. Degl' Inni di lode a Dio come protettore del popolo ebreo. — 1° Perchè lo difende e lo salva: Salmi XLVI, LXVI, LXXXI, XCV, XCIX, CXIV, CXXXV. — 2° Perchè sottomette ad esso gli altri popoli: Salmi XLVII, CXLIX. — 3° Perchè ama e preferisce ad ogni altra la città di Gerusalemme, di cui perciò si cantano le lodi: Salmi XLVIII, LXXXVII, CXLVII..... 174

Capitolo XII. Degl' Inni di lode a Dio come generale conceditore di beni: Salmi LXV, CXLV. — Come Dio di tutti gli uomini: Salmi LXVII, XCVI (*1 Cronache*, XVI, 8-35), XCVII, XCVIII, C, CXVII, CL..... 195

Capitolo XIII. Della poesia elegiaca e di preghiera. — Elegìe per i defunti.—Elegìe di David per Saul e Gionata (*2 Samuel*, I, 19-27), e per Abner (*Ivi*, III, 33, 34). — Salmi di David, per le persecuzioni del re Saul..... 207

Capitolo XIV. Salmi di preghiera ed elegiaci di David per le ribellioni avvenute contro il suo regno, per i peccati da lui commessi e per le malattie da lui sofferte. — Altri Salmi di preghiera e di elegìa di altri particolari individui..... 230

Capitolo XV. Canti di preghiera ed elegiaci per i destini del popolo ebreo: Salmo LX.— Preghiera di Habaqquq.— Salmi elegiaci per la distruzione di Gerusalemme e per la dispersione del popolo..... 254

Capitolo XVI. I *Treni* di Geremia.—I Salmi di preghiera posteriori al ritorno dell' esilio babilonese..... 275

Capitolo XVII. Della poesia amorosa del Vecchio Testamento. — Il Salmo XLV. — Il *Cantico dei Cantici*..... 297

Capitolo XVIII. Degl' Inni storici: Salmi LXXVIII, CV, CVI, CXXXVI ..... Pag. 322

Capitolo XIX. Delle Odi didascaliche morali e religiose. — 1° Il solo buono è veramente felice: Salmi I, CXII, CXXVIII, CXIX; e qualità dell'uomo buono: Salmo XV. — 2° In Dio solo si deve avere fiducia: Salmi XCI, CXXV, CXXVII. — 3° Si devono confessare i proprii peccati: Salmo XXXII. — 4° Iddio è presente in ogni luogo: Salmo CXXXIX. — 5° Gli empi e i malvagi devono essere disprezzati e aborriti: Salmi XIV, LIII, XXXVI, LVIII, CI. — 6° Dubbii sull'apparente felicità dei malvagi e sciagura dei buoni: Salmi XXXVII, LXXIII. — 7° Pensieri sulla morte: Salmo XLIX. — 8° Avvertimenti di morale e religione: Salmi L, LXXXIII, CXXXIII. 330

Capitolo XX. Generalità sul *Libro dei Salmi*. — Dei titoli. — Degli autori. — Della formazione del *Salterio*. — Della sua presente divisione. — Delle *Doxologie*. — Delle parole musicali e di altre parole dei titoli. — Del tempo dentro al quale si comprende la composizione dei *Salmi*. — Salmi apocrifi. Valore estetico e morale del *Salterio*. 357

Capitolo XXI. Della poesia ebraica detta *Mashal*. — Varii significati di questa parola. — Un frammento di antichi poeti chiamati *Moshelim* (*Numeri*, XXI, 27-30). — I *Meshalim* di Balaam. 374

Capitolo XXII. I Canti dei morenti. — Benedizioni d'Isaac. — Benedizioni di Giacobbe e di Moisè. — Ultimo Canto di Moisè. — Ultime parole di David. 390

Capitolo XXIII. Della poesia satirica. — Della Favola e della Parabola. — Favola di Jotam (*Giudici*, IX, 8-15) e del re Joash (*2 Re*, XIV, 9). — Parabole del profeta Natan (*2 Samuel*, XII, 1-6) e della donna di Teqoa (*Ivi*, XIV, 4-8). — Degli Enigmi. Enigma di Sansone (*Giudici*, XIV, 14, 18. — Osservazioni su queste favole e parabole scritte in prosa. — Da ciò si passa a dire della cagione, per la quale non sia nella *Bibbia* nessuna narrazione in istile poetico, e quindi nemmeno poesia epica 428

Capitolo XXIV. Brevi osservazioni sulla poesia gnomica. — Indole generale del *Libro dei Proverbii*. — Divisione di esso. — Analisi ed esposizione della prima parte (I-IX)..... 442

Capitolo XXV. Esposizione della seconda parte del *Libro dei Proverbii* (X-XXIV). — L'empio e il giusto. — Il savio e

lo stolto. — Il timore di Dio. — La sapienza si ottiene dal Signore. — Le correzioni e la educazione. — Il beffardo. — L'ubriachezza. — La pigrizia e la solerzia. — La ricchezza e la povertà. — La pace e il litigio. — L'iracondia. — La ciarla e la maldicenza. — La falsa testimonianza. — L'inganno e la buona fede. — L'ingratitudine, la vendetta e l'invidia. — L'amicizia. — La donna. — I genitori e i figliuoli. — Il re e i sudditi. — I cortigiani. — Ricompensa delle parole e delle azioni. ..... Pag. 461

Capitolo XXVI. Esposizione della terza parte del *Libro dei Proverbii* e delle sue appendici. — Della compilazione di ognuna delle tre parti. — Della successiva formazione di questo libro. — Sua importanza storica ed estetica. — Breve cenno sull'*Ecclesiastico*, sul *Libro della Sapienza* e sull'*Ecclesiaste*. 486

Capitolo XXVII. Del *Libro di Giobbe*. — Considerazioni generali su questo poema. — Analisi ed esposizione del suo contenuto. 506

Capitolo XXVIII. Delle idee esposte nel *Libro di Giobbe*. — Dei fatti in esso narrati. — Dell'età nella quale fu scritto. — Dell'autenticità di alcune sue parti. — Della forma di questo poema. 537

Indice dei luoghi biblici. 563

Pagina	Linea	Errori.	Correzioni.
26	7	*Jemot .... Shenoth*	*Jamoth .... Shanoth*
28	33	*hebraehorum*	*hebraeorum*
38	33	M. Müller	C. O. Müller
83	7	CXXXI	CXXXII
135	29	fuggì	fuggi
186	3	trema la terra	trema, o terra
187	1	fu	fa
195	20	fa tornare	fa soffiare
199	24	e per le tue pietà	e i tuoi pii
204	32	gli amici .... odiano	o amici .... odiate
216	34	LIV	LV
218	29	le vie	le ire
230	2-3	un poppante	uno spoppato
270	1	le sue radici	i suoi viticci
270	22	vv. 1-7	V, vv. 1-7
276	6	il canone dei *LXX*	la versione dei *LXX*
281	13	tuo Santuario	suo Santuario
308	22-23	viti .... vite	vigne .... vigna
310	1	Mi conduca	Mi condusse
314	33	assomiglino	assomigliano
356	11	LXXXI	LXXXII
369	13	*Le'anoth*	*Le'annoth*
397	19	*Qadosh .... santo*	*Qodesh .... santità*
424	20	XXXIII	XXIII
433	22	e venne a me	e portò a me un uomo
449	26	*Hiddà*	*Hidà*
451	30	18	19
452	1	19	20
474	16	XV. 16	XV. 15
476	9	XXI. 12	XXI. 13
477	22	X. 11	X. 12
481	9-11	XXIII. 16, 17	XXIII. 17, 18
passim		Habaquq	Habaqquq

DUKE UNIVERSITY LIBRARIES
Della poesia biblica; studii ..
892.4109 C348D
D90364390Y